

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Sociología II

(Ecología Humana y Población)



TESIS DOCTORAL

Otros mundos; otras tecnologías.

**Dimesión sociocultural en los procesos de innovación técnica
alternativa:**

La energía solar en comunidades rurales no occidentales

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Mercedes Montero Bartolomé

Directores

Heriberto Cairo Carou

José Arribas Macho

Madrid, 2015

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

TESIS DOCTORAL

Otros Mundos; Otras Tecnologías.

Dimensión socio-cultural en los procesos de innovación técnica alternativa:

La energía solar en comunidades rurales no occidentales

María Mercedes Montero Bartolomé

Licenciada en Sociología



Directores:

Heriberto Cairo Carou

José María Arribas Macho

Departamento de Sociología II
(Ecología humana y Población)

Madrid, 2015

TESIS DOCTORAL

Otros Mundos; Otras Tecnologías.

Dimensión socio-cultural en los procesos de innovación técnica alternativa:

La energía solar en comunidades rurales no occidentales

María Mercedes Montero Bartolomé

Licenciada en Sociología

Directores:

Heriberto Cairo Carou

José María Arribas Macho

Departamento de Sociología II (Ecología humana y Población)

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Madrid, 2015

A Elu, a quien no conozco, porque aún anida en el vientre de su madre, mi hija, por su espíritu de antílope conformado en sus florestas natales, nuestros bosques y sabanas.

A Leda, mi hija, compañera de viajes interiores y exteriores, por sus reflexiones que conforman las mías y sobre todo por su inmensa ternura.

A Benito, mi padre, que pobló de libros y viajes mi infancia. Enseñándome maravillosas historias y cómo el nomadeo es consustancial a la esencia humana.

AGRADECIMIENTOS

En el largo recorrido de estos trabajos de investigación, son muchas las instituciones y las personas a las que debo agradecimiento; si hay alguna omisión pido disculpas por ello.

Son tres los maestros que me enseñaron con sus palabras y su ejemplo a ser profesional de las ciencias sociales: Luis Martín Santos, mi profesor de filosofía en el Instituto López de Mendoza de Burgos, que me descubrió mi vocación por dichas ciencias. Jesús Ibáñez, que con gran generosidad se prestó a dirigir mi tesina de licenciatura, enseñándome a ser nómada de mi profesión y a Josechu Mazariegos por su tierna amistad y su lección de que solo la curiosidad por los otros nos hacía ser buenos investigadores.

He transitado por diferentes universidades españolas: El Instituto de Energía Solar (Universidad Politécnica de Madrid), que creyó en mí al optar por una metodología interdisciplinar en sus investigaciones sobre electrificación rural, posibilitando mis primeras investigaciones, enseñándome que la claridad expositiva nos acerca al intercambio disciplinar. El departamento de Ciencias Políticas y Sociología (Universidad Carlos III de Madrid) que me permitió centrar mi atención en la enseñanza de la antropología social y continuar investigando. El departamento de Ciencias Políticas y Sociología (Universidad Nacional a Distancia) del que actualmente formo parte y que me ha dado espacio, tiempo y capacidad de reflexión para concluir esta tesis doctoral. A todos estos compañeros y amigas mi eterno reconocimiento.

Estas investigaciones no hubieran podido llevarse a cabo sin la ayuda financiera de diferentes organismos e instituciones: a la Dirección Técnica de Cooperación Internacional y la Agencia Española de Cooperación Internacional que financiaron y apoyaron nuestros trabajos en África. Especialmente al señor Antonio Oyarzábal, director de la primera institución, los embajadores de España en Senegal y al señor Miguel Ángel Moratinos, entonces director de la cooperación con el mundo árabe. Soy deudora de todos ellos por la calidez de su trato y su inestimable apoyo. A la Comunidad Europea que ha sido también una fuente de apoyo y financiación.

A los amigos, amigas y familiares que me han acompañado a lo largo de esta extensa andadura: A mis abuelas: Carola, que me enseñó a apreciar la magia que existía en las cosas pequeñas; Mercedes, que me dio su nombre y su fortaleza de mujer viva. A mi madre, que me transmitió su espíritu rebelde y su energía. A Rodrigo, mi sobrino por su compromiso con la equidad de género y sus charlas compartidas. A Alejandro, Beatriz, Bianca, Charo, Eva, Gaspar, Ibu, Koldo, Merche, Pilar, Rodrigo y tantos otros y otras que me han ayudado con sus reflexiones, amistad y cariño incondicional a concluir esta andadura.

A mis directores de tesis: Jose María Arribas y Heriberto Cairo, por sus inestimables consejos y generosidad.

Y sobre todo a las mujeres, los niños y los hombres de África que me transmitieron el don preciado de su solidaridad, el poder de la risa y la perpetua nostalgia de sus vidas compartidas. Sin sus palabras, sus presencias y amistad nada de esto hubiera sido posible.

ÍNDICE

Página

<i>1. A MODO DE INTRODUCCIÓN. VIAJANDO DE AQUÍ PARA ALLÁ</i>	1
<i>2. METODOLOGÍA. VIVIR VIDAS AJENAS</i>	13
<i>3. COMUNIDADES RURALES: OBJETO-SUJETO DE ESTUDIO</i>	33
3.1. LA SIERRA de SEGURA, localizada en el nordeste de la provincia de Jaén, Andalucía.	33
3.2. NOTTO, localizado en la sabana seca. Senegal Central.	34
3.3. DIALAKOTTO, localizado en la sabana húmeda. Senegal Oriental.	37
3.4. DUGUIA, en la región central. El Chad	38
3.5. GUERENGU, noroeste. República de Centro África	40
3.6. CIDADE VELHA, situada en la isla de Santiago en Cabo Verde	42
3.7. SANI. Oasis en la región de Assaba. Mauritania.	45
<i>4. EN LA SABANA</i>	53
4.1. Paradigma de aproximación. ¿Desde lo conocido, desde lo desconocido?	53
4.2. Rutina de campo. El acceso al campo y su manejo	55
4.3. A pesar de la sed. Roles múltiples.	75
4.4. Mujeres que viajan solas	80
4.5. El tan-tan te hará oír nuestra voz: Cuándo y cómo termina el trabajo etnográfico de campo	108
<i>5. ALGUNAS SECUENCIAS NECESARIAS EN LA PUESTA EN MARCHA DE LA ENERGÍA SOLAR FOTOVOLTAICA</i>	125
5.1. Pozos y Poder.....	127
5.2. Molinos y Género.	135
5.3. Gri-gris, Marabús, Creencias y Comercio.....	154
5.4. Leones, Luz y Centrales Solares	172
5.5. Algunas Certezas.....	177

6. LA DIMENSIÓN SOCIO-CULTURAL EN PROCESOS DE INNOVACIÓN TÉCNICA:	
SISTEMAS DE ENERGÍAS RENOVABLES EN ELECTRIFICACIÓN RURAL	189
6.1. Preámbulo	189
6.2. Enfoques en la relación tecnología-sociedad	192
6.2.1. El enfoque técnico	195
6.2.2. El enfoque socio-cultural.....	198
6.3. Comunidad rural y energía solar fotovoltaica	203
6.4. Clasificación de las aplicaciones fotovoltaicas en el medio rural	209
6.4.1. Clasificación físico-tecnológica.....	210
6.4.2. Clasificación en función del camino de búsqueda	210
6.4.3. Clasificación en función del carácter de su utilidad	211
6.4.4. Clasificación en función del ámbito de incidencia	213
6.5. Fases y estrategias en un programa de electrificación rural fotovoltaico.....	215
<i>La fase cero. Elección de la futura comunidad receptora</i>	<i>216</i>
<i>Primera fase o diseño del sistema</i>	<i>219</i>
<i>Fase de montaje o instalación</i>	<i>220</i>
<i>Fase de evaluación</i>	<i>221</i>
6.6. La integración tecnológica en entornos rurales.	221
7. OTRAS MIRADAS PARA LA REFLEXIÓN: HALLAZGOS Y CONCLUSIONES	231
8. BIBLIOGRAFÍA	239
9. ABSTRACT	269

ÍNDICE DE IMÁGENES, MAPAS, TABLAS Y DIAGRAMAS

	Página
<i>IMAGEN 1: Trabajo etnográfico: observar-participar</i>	12
<i>IMAGEN 2: Tipos de hábitat</i>	51
<i>IMAGEN 3: El mundo infantil – Notto</i>	122
<i>IMAGEN 4: Mujeres de poder. La griot y líderes comunitarias</i>	123
<i>IMAGEN 5: Innovación técnica solar: agua, electrificación, dispensario médico y mezquita- Notto</i>	182
<i>IMAGEN 6: El poder tradicional.....</i>	183
<i>IMAGEN 7: La molienda, actividad femenina – Notto</i>	184
<i>IMAGEN 8: Tipologías familiares.....</i>	185
<i>IMAGEN 9: Segmentación por género en actividades cotidianas - Notto.....</i>	186
<i>IMAGEN 10: Agricultura y mercados.....</i>	187
<i>IMAGEN 11: Ganadería, pesca y mercados.....</i>	188
<i>IMAGEN 12: Electrificación solar.....</i>	229
<i>MAPA 1. NOTTO Y DIALAKOTTO-SENEGAL</i>	36
<i>MAPA 2. DUGUIA-EL CHAD</i>	40
<i>MAPA 3. GUERENGU-REPÚBLICA CENTROAFRICANA</i>	42
<i>MAPA 4. CIDADE VELHA-CABO VERDE</i>	44
<i>MAPA 5. OASIS DE SANI-MAURITANIA.....</i>	50
<i>TABLA 1. Efectos de la incorporación de E. S. F. en la comunidad rural.....</i>	206
<i>TABLA 2. Clasificaciones de las aplicaciones solares.....</i>	213
<i>TABLA 3. Esquema de las variables sociotécnicas fundamentales de las fases iniciales</i>	216
<i>DIAGRAMA 1. Interacción sociedad-tecnología</i>	225

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN. VIAJANDO DE AQUÍ PARA ALLÁ

*Yo conozco minutos que duran un segundo,
años que son semanas y desiertos que caben
sin doblarse en un grano de arena.
Pero sin ti se apagan*

Luis García Montero

Hace un tiempo abandoné África para replegarme de nuevo a nuestro “gastado” continente, y es ahora cuando comienzo este proceso de escritura que parcialmente ha producido o se ha reproducido en publicaciones, conferencias, congresos y actividades académicas. Sin embargo, parte del material etnográfico, así como las aproximaciones teóricas que lo sostienen y que del trabajo de campo se desprenden, son hasta ahora inéditas.

Una de las preguntas que podemos hacernos es la pertinencia, tras este largo tiempo de relatar paisajes culturales que indudablemente se han ido transformando, de plantear nuevos problemas epistemológicos y metodológicos de las ciencias sociales para comprender mejor el complejo mundo de las innovaciones tecnológicas en lo que podríamos denominar comunidades rurales “periféricas”, o sociedades “primitivas”, o sociedades “exóticas”, calificaciones que, por otra parte, que no nos satisfacen plenamente.

El trabajo de campo que aquí se presenta es prolijo en tiempo y viene a embarcarse en la ya tradicional metodología de la antropología social. Fue realizado en viajes periódicos al continente africano durante siete años, a finales del siglo XX y principios del actual. Hoy los procesos interculturales en los escenarios de la globalización, nos dan una nueva sensación de mayor conexión e intercambio cultural con el continente

“oscuro”¹. Desde el siglo pasado, más y más jóvenes dejan su tierra de origen para adentrarse en la aventura occidental; estos flujos migratorios desde África a Europa ya habían comenzado en el siglo pasado y continúan estando presentes actualmente, a pesar de la crisis económica y social occidental.

Debemos considerar que si bien las comunidades africanas, de las que aquí vamos a hablar, han ido transformando sus demografías y otros rasgos socio-culturales, no por ello han perdido su identidad cultural: numerosos autores hablan de una cierta “africanización” del mundo. El antiguo tráfico esclavo, ligado íntimamente al desarrollo de la primera forma capitalista, repartió a hombres, mujeres y niños africanos por las Américas, Asia y Oriente Próximo.

Las raíces culturales africanas de sus descendientes son difusas, pero persistentes en su complejidad; no podemos entender, por ejemplo, la música popular contemporánea, sin su gran aportación rítmica. En el presente trabajo es más pertinente fijar nuestra mirada en los nuevos flujos migratorios del continente oscuro; estos no sólo han acrecentado las relaciones e intercambios culturales transcontinentales, sino también una gran conciencia intelectual y popular africana.

Podemos pues hablar de un África desterritorializada, (Gilroy, 1993; Appadurai, 2001; Hall, 1990; Montero, 2008; Lewellen, 2009). En lo que coincidimos con los autores citados es, como dice Lewellen, en que a pesar de las diferentes áfricas, lo que este continente de gran hibridación cultural está aportando al mundo es “el concepto de un Atlántico negro compuesto de múltiples culturas unidas por una historia común de sometimiento, sufrimiento, resistencia e innovación cultural” (Lewellen, 2009: 221). La expansión y crecimiento de estas comunidades transnacionales motivadas por la diáspora africana están, en cierto sentido, corroyendo las fronteras nacionales. (Grupta, 1992; Appadurai, 1990).

¹ Denominación usada por vez primera por el galés Stanley, uno de los exploradores de África más implacables, cruel y racista del periodo colonial en su libro “Through the Dark Continent”, relato de su sangrienta expedición por el río Lualaba, en 1876.

A mi entender, la resistencia, la austeridad, la solidaridad interna y una fuerte innovación cultural son algunas de las muestras de la gran densidad simbólica que muestran y ponen en práctica estos africanos y africanas que transitan y conviven entre y con nosotros. En la primavera del año 2000, la revista Documentación social recogía la escena de los djembes en el parque del Retiro en Madrid, como una expresión de interculturalidad, donde los jóvenes intercambiaban habilidades musicales (Montero, 2000: 108-105). Hoy una gran parte de aquellos jóvenes de origen no africano que aprendieron una profesión en ese contexto callejero, de la mano de “griots”² africanos, son percusionistas reconocidos.

No debemos olvidar que, en estos escenarios de relación entre lo local y lo global, cobran gran importancia los mecanismos de la dominación, pero también los de la resistencia, reafirmandose identidades a veces étnicas o nacionales, aun desde la diáspora (Comaroff, 2011). Hannerz puntualiza en este sentido que los estados nación “tienen sólo una parte limitada del flujo cultural global. Mucho del tráfico en la cultura es transnacional en vez de internacional” (Hannerz, 1989: 69-70).

En estos escenarios difusos, donde el concepto clásico de cultura es ya inoperante y falaz, resalta la cuestión de si el trabajo etnográfico de campo y, por tanto, la etnografía como ciencia social y como práctica siguen teniendo pertinencia en el análisis para la mejor comprensión de nuestro mundo, como argumenta Clifford Geertz (1996); lo que denominamos diferencias culturales sigue persistiendo, pero su análisis se ha vuelto indudablemente más sutil y, sin duda, más interesante como reto científico.

Como infinidad de científicos sociales, yo también me considero hija de Malinowski aunque muchas cuestiones han de ser revisadas en lo que significan el desplazamiento, la intersubjetividad del proceso etnográfico, la legitimidad de nuestros métodos en diferentes contextos neocoloniales, las estrategias o la reflexividad de nuestras rutinas de campo. Pero esa fascinación del viejo maestro por comprender la otredad para

² Griot: Las mujeres son las depositarias de la historia oral y los hombres músicos y constructores de instrumentos. La pertenencia a un clan de griot es matrilineal, lo que provoca cierta endogamia, ya que la pertenencia a estos clanes es generadora de gran prestigio social.

poder entender mejor nuestras reglas culturales sigue persiguiéndonos. Continuamos, en cierto sentido, coleccionando extrañezas para poder extrañarnos mejor del comportamiento social naturalizado, que cultivamos cotidianamente para poder vivir en sociedad.

Y con Lévi Strauss hacemos bricolaje entre lo propio y lo ajeno para ser parte de los flujos de comunicación cultural, hoy tan trascendentes en los escenarios globales e inasibles del siglo XXI. En su conocido texto el “Anti-Antirelativismo”, Clifford Geertz (1994) ahonda en esta idea al proponer una narrativa antropológica, construida al modo de una metáfora del collage, para poder entender mejor los cruces interculturales, hoy cruciales en la comprensión de las sociedades actuales. En cierto modo este es también el sentido de la construcción formal del texto que aquí se presenta.

Este trabajo parte por tanto de dos retos fundamentales; por una parte, revisar si realmente la antropología social en su íntimo contexto y contacto con otras ciencias sociales tiene pertinencia explicativa en el juego dinámico de las sociedades actuales y, por otra, revisar también hasta qué punto los fenómenos tecnológicos pueden y deben ser analizados bajo la forma de construcción social. En otras palabras, si podemos considerar un recurso tecnológico sólo en su dimensión de artefacto, o bien, como un hecho social conectado con mecanismos de estructura social, códigos de conducta y valores culturales y preguntarnos sobre esta relación.

Indudablemente, hoy nadie declara abiertamente que un enfoque determinista de la tecnología clarifique los complejos procesos de interrelación tecnológica-sociedad, pero aún, y a pesar de todos los teóricos de la sociedad de la información, hay profundas fisuras en encontrar acuerdos transdisciplinares entre los pensadores de la sociedad, los de la naturaleza y los de la tecnología. En ciencias sociales, cada vez más se parte de la idea de que el cambio tecnológico está conformado por circunstancias sociales: tanto en sus usos, como en sus diseños y en su propio contenido técnico. (Bijker, 1987).

Néstor García Canclini nos invita a ser, como científicos sociales cuando estudiamos la cultura, especialistas en las intersecciones. “En un tiempo de globalización, el objeto de estudio más revelador, más cuestionador de las pseudo-certezas etnocéntricas o disciplinares es la interculturalidad. El científico social puede, mediante la investigación empírica de relaciones interculturales y la crítica autorreflexiva de las fortalezas disciplinares, intentar pensar ahora desde el exilio” (García Canclini, 2006: 101).

Con estas premisas metodológicas, los dos retos citados me asaltaron a mediados de los años 80 cuando, recién licenciada en Ciencias Sociales, comencé como investigadora a formar parte del Grupo de Investigación en Sistemas, en el Instituto de Energía Solar de la Universidad Politécnica de Madrid. Allí estudiábamos un mercado “espontáneo” de electrificación rural con energías alternativas, lo que nos llevó a realizar diferentes trabajos etnográficos de campo en sierras andaluzas de hábitat disperso.

Estas investigaciones dieron lugar a mi tesina de Licenciatura, presentada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Jesús Ibáñez fue mi director y maestro de ceremonias en este trabajo de Investigación, donde pude comprender y aprender aspectos que luego me resultaron más familiares en mis investigaciones en África.

Con el maestro Ibáñez, reflexioné sobre la visión comunicadora de la Antropología. Me decía a menudo: “Mercedes, tú eres un puente comunicador entre estas pequeñas comunidades campesinas y los procesos de modernización que están aconteciendo promovidos por los usos de la energía solar”, o también, “tecnologías tan novedosas y ecológicamente adecuadas al medio ambiente entran en relación con sociedades rurales, que describimos como tradicionales; y esa interacción es en la que tú debes fijarte, y esto sin duda es un reto científico.”

También comprendí la esterilidad de separar a la Antropología de la tradición sociológica, compartiendo con Pierre Bourdieu la idea de que distinguir a la etnografía de la sociología parte de una falsa frontera, producto de la historia colonial de

Occidente (1980) y, en cierto sentido, comencé a hacerme profesional de estas ciencias al enfrentarme por vez primera con la investigación etnográfica, ya que si la observación participante es una forma de estar en el campo, es indudablemente un modelo de mirar, escuchar y participar, donde no estamos exentos de ser mirados, escuchados y compartidos, en las rutinas diarias de los grupos humanos con los que convivimos. Quizás sea esta la separación entre las investigaciones etnográficas y algunas de las sociológicas: en las primeras se establece un contacto directo con los investigados, mientras que en las metodologías cuantitativas, el investigador raramente tiene contacto con los agentes sociales que investiga. Para Bourdieu esta es la principal diferencia: “El sociólogo burocratizado trata a la gente que estudia como unidades estadísticas intercambiables, sometidas a preguntas cerradas e idénticas para todos, mientras que el informante del etnógrafo es un personaje eminente, frecuentado con asiduidad, con el que se mantienen entrevistas en profundidad” (Bourdieu, 2000: 33). En etnografía nos situamos ante quienes somos y por qué hacemos lo que hacemos, alejándonos de unos contextos sociales para poder comprender otros. Al mismo tiempo que estudiábamos las cuestiones socio-culturales, me iba familiarizando con los diseños tecnológicos para poder entender qué necesidades colectivas o familiares podían ser satisfechas por el nuevo recurso tecnológico.

Paralelamente comenzamos una investigación sobre la mujer rural española bajo la dirección y amistad del profesor Mazariegos. Esta alternancia entre el análisis de las innovaciones técnicas y los análisis de género como forma de comprender las profundas transformaciones de la ruralidad española me ayudaron a profundizar mejor en la gerencia y en las estrategias de género y edad en los contextos rurales africanos.

En los últimos años, la docencia me ha hecho entender mejor la dificultad de la traducción cultural y cómo la praxis de una profesión puede enriquecer el acervo teórico de nuestras disciplinas académicas; y cuán frágil y sinuosa es la línea que separa lo que se denominó, en los últimos años del siglo XX, antropología aplicada de la antropología básica y poder compartir estas inquietudes con investigadoras e investigadores de diferentes campos de conocimiento.

Así, nuevas preocupaciones poblaron nuestros cerebros y profundizamos de nuevo en el casi indefinido concepto de cultura, para hablar de interculturalidad, contacto cultural, globalización, al mismo tiempo que el análisis de las relaciones entre lo local y lo global y las formas transnacionales de interculturalidad adquirieron un lugar privilegiado, como asunto antropológico. Son muchos los autores que se han hecho eco de esta preocupación antropológica. Cito las obras que más me han inspirado, aunque ciertamente no son las únicas: *Diferentes Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad* de Néstor García Canclini, con sus acertados análisis de la sociedad mexicana como una identidad híbrida, (2006). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización* de Arjun Appadurai, con su perspectiva de cómo los fenómenos de interculturalidad están transformando muchos aspectos en los estados-nación (2001). De Ulf Hannerz, *Transnational Connections*, donde nos invita a entender que no todos los fenómenos transnacionales obedecen a los mecanismos de la globalización (1996). *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo* de Gustavo Lins Ribeiro, proponiéndonos el análisis de nuevas formas de dominio, ya clausurado el colonialismo clásico (2003). De Renato Ortiz (1997), *Mundialización y cultura*, en donde de nuevo se persigue entender mejor este concepto central de la antropología social y cultural en contextos de mundialización e internacionalización de flujos migratorios y procesos sociales divergentes.

Al inicio del nuevo siglo, con la fijación de estas nuevas reglas geopolíticas y de mercado, tuvimos la oportunidad de investigar sobre los trabajos de otros equipos europeos, dentro del marco del proyecto europeo SOPRARE que, por primera vez, con financiación de la Comunidad Europea, ponía una atenta mirada sobre los aspectos sociales imbricados en la innovación tecnológica alternativa, en programas de electrificación rural. Además de revisiones bibliográficas, esta investigación nos permitió hacer entrevistas en profundidad a expertas en ciencias sociales que, en los últimos 10 años, habían trabajado en esta área realizando trabajos de campo en diferentes geografías: Asia, América, África y en Europa del Sur. Además de la posibilidad de generalizar resultados y pautas de trabajo, esta investigación confirmó las sospechas de la gran utilidad de una mirada transdisciplinar y la pertinencia de utilizar metodologías socio-culturales en los procesos de innovación técnica, en electrificación rural, por medio de sistemas solares fotovoltaicos descentralizados.

Dar cuenta, pues, de todas estas inquietudes es el objetivo de estas páginas. Indudablemente, de aquella mujer investigadora que tomó un avión para, por vez primera, adentrarse en una comunidad rural africana, queda poco; pero si algo ha de tenerse en cuenta es que aquí no sólo se trata de un proceso científico sino también de un proceso vital y reconozco, con el Lévi Strauss de *Tristes Trópicos*, que la empresa etnográfica no deja inmune a quien la práctica. Si el investigador social “contamina”, se quiera o no, a su objeto-sujeto de estudio, éste también “nos contamina” a nosotros quizás con nuevas miradas hacia lo humano, quizás con nuevos oídos para nosotros mismos y otro gusto por lo que nos rodea.

El viejo pensador francés nos recuerda, en su introducción a la Antropología Estructural y también en su clase inaugural para su oposición a la primera cátedra de Antropología Social en el Colegio de Francia en 1950, el interés empírico de nuestra experiencia y la audacia de la tarea de observar sociedades de pequeño tamaño, pero sociedades vivas y por lo tanto con complejos mecanismos de cambio social, añadiendo que es en esta ciencia social, la Antropología, donde la objetividad y subjetividad del proceso investigador están más ligadas.

“La audacia de semejante procedimiento es compensada, sin embargo, por la humildad – casi podría decirse servilismo – con que el antropólogo practica la observación. Al abandonar su país y su hogar durante periodos prolongados; al exponerse al hambre, a la enfermedad, a veces al peligro; al entregar sus hábitos, creencias y convicciones a una profanación de la cual se vuelve cómplice cuando asume, sin restricciones mentales sin segundas intenciones, las formas de vida de una sociedad extraña, el antropólogo practica la absorción definitiva del observador y es el riesgo que corre por el objeto de su observación” (Lévi Strauss, 1979: XXXII).

La estrategia discursiva empleada en estas páginas es una metáfora de los puzles, inspirada en piezas aparentemente autónomas y separadas, pero que cobran pleno sentido una vez que se montan y encajan unas en otras y así se reconoce la figura final. Al mismo tiempo cada capítulo puede entenderse hacia dentro, separadamente del resto, de tal forma que si se quieren entender tan solo los cambios metodológicos y epistemológicos que ha sufrido la antropología social desde finales del siglo XX, se

puede conseguir esto leyendo los capítulos dos y tres; de igual modo si solo se quiere conocer el debate más actual sobre tecnología y sociedad o, lo que es lo mismo, el enfoque de la construcción social de la tecnología y la aplicación de este enfoque a los procesos de electrificación rural por energía solar fotovoltaica, bastará con centrarse en los capítulos posteriores.

En realidad, puede parecer esta estrategia como una forma de relacionar aspectos totalmente aislados los unos de los otros; sin embargo, en estas investigaciones que son el soporte de estas páginas, priman los aspectos empíricos y es por esto fundamental tener en cuenta cómo se ha llegado a los resultados a los que se ha llegado, en otras palabras, los aspectos de la recogida de información son fundamentales en ciencias sociales para entender el núcleo de lo investigado. No es un trabajo sobre epistemología antropológica propiamente dicho, pero la reflexión sobre el trabajo etnográfico de campo, sus dificultades y retos nos ayuda a entender mejor los procesos de íntima conexión entre las innovaciones técnicas y las sociedades rurales, receptoras de dichas innovaciones. Al mismo tiempo, esta configuración del texto, se acerca mucho más a la realidad de las novedosas investigaciones realizadas sobre otras ruralidades y otras tecnologías, las renovables.

En el capítulo dos sobre metodología, se explica brevemente en qué consiste el proceso etnográfico y en ese contexto, el trabajo de campo y las maneras y formas de observación y participación, en relación con los distintos discursos nativos. Es en el capítulo siguiente, en la sabana, donde se da cuenta de las fundamentales quiebras y cambios que este modelo de investigación social ha experimentado desde finales del siglo XX hasta el momento actual, partiendo de situaciones reales del trabajo realizado en contextos rurales africanos. He elegido aquellos aspectos que he considerado los más destacables: el acceso al campo que es el acceso a la información y que da cuenta de las dificultades en la recogida de datos primarios y sobre la calidad de estos; en mujeres que viajan solas, he elegido los aspectos relacionados con el género y la sexualidad del investigador, partiendo de la idea plenamente aceptada en la disciplina, de cómo estas características personales al no poder ocultarse, deben siempre ser tenidas en cuenta, ya que marcan también todo el proceso investigador, y al mismo tiempo he querido rendir un pequeñísimo homenaje a alguna de nuestras pioneras, esas mujeres etnógrafas que raramente aparecen en las historias de la disciplina

antropológica, a pesar de sus valiosísimas aportaciones al conocimiento de otras feminidades; en el cierre del campo, he considerado la quiebra emocional que esto significa en todo trabajo etnográfico y como pactar la despedida para futuras investigaciones.

El capítulo cuatro es un capítulo bisagra entre los aspectos etnográficos y los procesos de innovación tecnológica. Eligiendo como estrategia explicativa el análisis situacional, se proponen algunos ejemplos de parajes observados en los contextos de interacción social sobre los mecanismos socio-culturales fundamentales en estos procesos innovadores, como son los mecanismos de poder político y genérico, los aspectos económicos y el sistema credencial, profundamente transcultural, resultado de la hibridación entre el animismo atávico africano y el islam sufí.

En el capítulo cinco, nos centramos en los enfoques que dan cuenta de la relación innovación técnica-sociedad, las fases de un programa de este tipo, las estrategias de trabajo y sobre todo el papel germinal que tienen las ciencias sociales en la clarificación de la tecnología como un proceso socio-técnico y no como un conjunto de artefactos neutrales.

Y así llegamos a las conclusiones en el último capítulo. He de dejar constancia que la parte más teórica y analítica, eso que a menudo se conoce como “el estado de la cuestión”, aquí no conforma una parte aislada, sino que está diseminado por varios capítulos, en la certeza de creer que la riqueza de los datos empíricos, metodológicos y los diferentes enfoques teóricos de diferentes disciplinas, dificultarían, si se separan, la comprensión general de todo este trabajo transdisciplinar, además, prolijo en tiempo y espacio. En este sentido debe entenderse también la bibliografía utilizada, que abarca desde autores conocidos y reconocidos de ciencias sociales, hasta tecnólogos preocupados por el uso social de la técnica; desde autores del mundo occidental, hasta autores africanos; en este sentido, se ha realizado un esfuerzo añadido en rescatar autores africanos, ya que es de su continente de lo que aquí más se trata. Algunas obras consultadas son científicas, otras literarias, entre estas últimas destaco novelas y relatos africanos escritos por autores y autoras de este continente, con la firme convicción de que los intelectuales del continente “oscuro” tienen un acervo de

conocimiento digno de atención, que ignoramos a menudo, bajo la premisa de la ciencia objetiva, racional y por supuesto occidental (Lander, 2000).

Hablamos a lo largo de estos discursos de agentes sociales viviendo sus vidas cotidianas, en parajes de sabana, desierto y selvas africanas, con la incierta esperanza de aportar un granito de arena en mejorar la comprensión de otras formas culturales y sus mecanismos de cambio social en procesos de innovación técnica, asunto complejo, del que aún podemos hacernos nuevas preguntas. Intentamos subsanar, en cierta manera, el empeño de las ciencias sociales, con la excepción de las investigaciones centradas en el impacto de la tecnología en la sociedad, por interesarse fundamentalmente en la estructura social y las relaciones sociales, al considerar artefactos y cosas como un mero telón de fondo y no como cultura material, es decir, obviando que hablar de tecnología es hacerlo de cambio social ya que “la propia sociedad se construye junto con los objetos y los artefactos. No es sorprendente que se haya pasado por alto con tanta frecuencia el poder ejercido por los objetos, puesto que cuando los sistemas técnicos están plenamente integrados en el tejido social se “naturalizan” y se disuelven en el paisaje.” (Wajcman, 2006: 65).

Como es señalado por María Victoria Gómez y Javier Álvarez parafraseando a Matthewman (2011), “las tecnologías siempre se entrometen en nuestras vidas” ya que forman parte de nuestra experiencia cotidiana y además están en un lugar central de nuestras relaciones, de nuestras formas productivas e incluso en cómo nos reproducimos (Gómez y Álvarez, 2013: 49). Para Watson (1995:78), hablar o entender que la tecnología posee una “mano de hierro” que todo lo transforma, sin más, es no tener en cuenta a los actores sociales, quienes están aplicando este recurso y bajo qué condiciones y fines. La idea cada vez más general es la de considerar a la tecnología como un proceso y un producto social del que no se puede dar cuenta en términos de lógica interna. Los trabajos de investigación de los que aquí tratamos versan sobre estas premisas, ya que hablar de innovación técnica es hablar de sociedad y las diferentes respuestas culturales a dichos procesos de cambio social y cambio tecnológico.

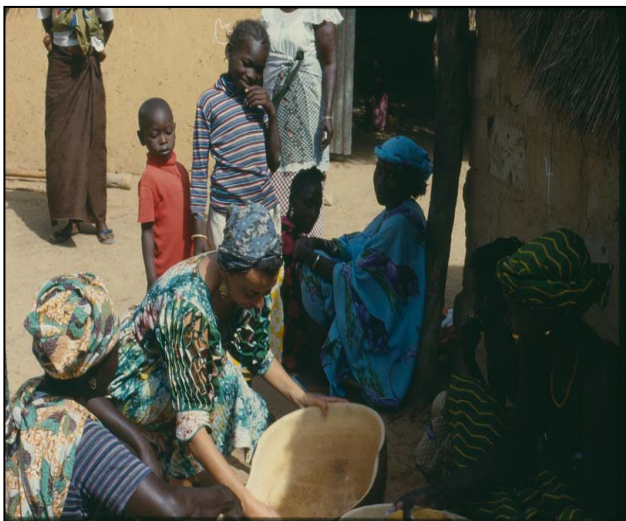
IMAGEN 1: Trabajo etnográfico: observar-participar



Oasis de Sani



Oasis de Sani



Notto

2. METODOLOGÍA. VIVIR VIDAS AJENAS

*No hay nada que camine sobre la tierra
que no pueda ser atrapado*

Proverbio Kikuyu

En un sentido amplio y pragmático toda metodología obedece a definir el proceso investigador desde las primeras ideas de las que surge la investigación hasta la escritura final. Steve Woolgar (1991) acentúa en este modelo metodológico el enfoque émico, es decir, el etnógrafo intenta describir desde el punto de vista de los nativos, en vez de imponer el marco de referencia propio a la situación, recordando que literalmente etnografía significa descripción. En cierto sentido el método etnográfico se puede caracterizar por cierto gusto por lo descriptivo en comparación con otras formas de investigación social, y cierta querencia por entender las razones del comportamiento social desde los actuantes. Estos dos argumentos marcan todo este proceso investigador que comenzó en sierras andaluzas para irse desplazando hacia el continente africano.

Petto y Petto (1978) reflexionan sobre cómo la metodología no es solo la estructura de los procedimientos, sino también las reglas “transformacionales por las que se extrae información con el objetivo de producir algún tipo de conocimiento” (citado por Velasco y Díaz de Rada, 1997: 17). Es un punto de partida para poder diferenciar el proceso metodológico de las técnicas o instrumentos de recolección primaria de datos. A la etnografía en ese sentido se la considera el proceso global y característico dentro de las ciencias sociales, de la antropología, aun cuando cada vez es más utilizado en otras ciencias y quehaceres de otras disciplinas. Lo fundamental en este tipo de análisis es tener en cuenta que el proceso de recolección de datos y la observación

proporcionen la base para generar una interpretación plausible de lo que sucede en los contextos sociales considerados como objeto de investigación.

Se puede pensar que, en este contexto, el trabajo de campo es la técnica de investigación primordial de la etnografía, pero esto nos abre la puerta a una grave confusión, ya que el trabajo de campo es algo más que un conjunto de técnicas de investigación; en realidad es una manera, unas acciones y unos acontecimientos, no controlados completamente por el investigador. Es esta experiencia investigadora la que dota al cuerpo de la antropología de su corpus práctico y teórico, y cualifica como rito iniciático a sus profesionales. Podríamos decir que esa especie de rito iniciático es necesariamente el que marca el acceso a la antropología como profesión. (Rabinow, 1992; Stocking, 1993; Lévi-Strauss, 1955).

Como Carrithers precisa: “Lo que los antropólogos saben se basa en lo que los antropólogos hacen, y el trabajo básico de la antropología es el trabajo etnográfico de campo: el estudio intensivo, objetivos a largo plazo, en un grupo pequeño, delimitado a través de sus relaciones más o menos cara a cara. La primera tarea de un antropólogo de campo consiste en verificar lo que ocurre, y la primera tarea del antropólogo de vuelta a su mesa de trabajo es decir lo que sucede (1995: 42).

En realidad lo que hacemos no es tanto describir modos culturales, sino interpretar hechos sociales, ya que la verdad no está en el experimento, sino en cómo el investigador interpreta lo observado y los discursos sociales escuchados o producidos para él en el contexto del campo. Y estas interpretaciones que construimos sobre actores sociales, viviendo sus vidas cotidianas, nos sirven de vehículo de traducción cultural y así se genera un proceso a la vez intersubjetivo, reflexivo, autocrítico y sobre todo un ejercicio de interculturalidad, ya que quizás dotemos de una cierta coherencia a lo extraño, inteligible e incoherente que conforma todo universo social.

De alguna manera podemos decir que la etnografía “es la forma más básica de investigación social” (Hammersley y Atkinson, 2004: 16), no por su larga tradición o porque su utilización se haya extendido a otros campos del saber, sino porque en

realidad se genera y se pone en práctica a semejanza de como los actores sociales vivimos nuestras vidas, viviendo en sociedad y construyendo relaciones sociales.

En realidad, el término trabajo de campo es una herencia del discurso naturalista, y no es anecdótico recordar que tanto Boas como Malinowski, los iniciadores de la antropología profesional, fueran en sus inicios formados en ese saber. Su esencia más primitiva fue dada por Haddon recogiendo la experiencia de los viajes científicos de principios del siglo XX: un investigador que permanece un largo período de tiempo entre un grupo humano. Encontramos cierto mimetismo en esto con lo mismo que hacían los primeros naturalistas recogiendo muestras de especies desconocidas. Rivers lo llegó a formular en su “método concreto” (Notes and Queries, 1913). Un investigador independiente de iglesias y gobiernos viviendo no menos de un año en una pequeña comunidad, quizás intentando separar esta empresa de lo que acontecía en la época colonial con sus agentes que también eran desplazados a los países colonizados.

Pero quien puso en práctica este “deber ser” del trabajo de campo fue Malinowski y su introducción a “Los Argonautas del Pacífico Occidental”, obra publicada inicialmente en 1922, considerada la primera obra sobre cómo llevar a cabo estas metodologías de investigación. Esta carta fundacional, generada como mito euhemerístico, ha centrado “el ritual central de la antropología” (Velasco y Díaz de Rada, 2004: 21); Convivencia con nuestro objeto de investigación, aprender la lengua, tomar datos directamente con rigurosidad, alejamiento físico e intelectual de nuestro mundo.

El objetivo científico había sido transformado, ya no satisfacía el evolucionismo anterior sino el establecer una nueva ciencia que pudiera, analizando sociedades vivas, hablarnos de diferentes modos y maneras de vivir en sociedad, “quizás la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña nos permita aclarar nuestra propia naturaleza” (Malinowski 1989: 42). Comprender, además, el “nosotros” por reflejo de la comprensión “del otro”, teniendo en cuenta diferentes visiones del mundo desde el punto de vista del nativo, “la meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión del mundo”. (Malinowski, 1989: 42).

Esta tensión continúa estando presente en la disciplina, a pesar de las transformaciones que el mundo y el trabajo de campo han sufrido como lo que significa la inmersión del investigador en la vida del grupo que estudia en nuevos contextos neocoloniales y en nuestra sociedad originaria; el ejercicio de papeles múltiples en un proceso interactivo entre actores sociales, ya diluida la tajante separación entre investigador e investigado; la reflexividad de nuestras rutinas de campo; los nuevos modelos de intersubjetividad e indudablemente el convencimiento de las dobles transformaciones de aquel que la práctica y de aquellos con los que convivimos. Ya no podemos hablar de una ciencia, la antropología social, como aquella especializada en estudiar sociedades lejanas, sino que su trabajo es ahora más ambicioso, versando sobre múltiples hibridaciones culturales y sus metamorfosis.

Al mismo tiempo, hemos de tener en cuenta que este tipo de investigación etnográfica implica el desarrollo de métodos flexibles y múltiples, así los “otros”, las sociedades “primitivas”, primer objeto de estudio de la disciplina, han sido reemplazadas por el concepto mucho más realista de que toda sociedad humana puede ser, desde “nuestra perspectiva”, “otras culturas”. Estas diferenciaciones culturales las hacemos presentes en el trabajo de campo, cuando indagamos desde el extrañamiento como postura metodológica.

En los procesos investigadores de los que aquí se da cuenta, ha habido un alejamiento físico, emocional e intelectual hacia el África Negra, pero no quiero que este desplazamiento sea entendido como el intento constructivo de una monografía naturalista de las clásicas, ya que considero que no he vivido en sociedades africanas “primitivas”, sino en comunidades rurales con potentes mecanismos de cambio social, con diferentes estrategias culturales, a veces tan diferentes a nosotros, a veces tan iguales.

En los relatos que producimos y así debe entenderse este, están presentes varios niveles alegóricos: lo que se dice sobre estas comunidades campesinas y su devenir histórico y en cómo se dice. En palabras de Clifford: “La conducta de los otros es retratada como significativa dentro de una red común de símbolos, un fondo común de actividad comprensiblemente válida para el observador y el observado, y con

implicaciones para todos los grupos humanos. La narrativa etnográfica de diferencias específicas presupone y siempre se refiere a un plano abstracto de semejanzas” (Clifford, 1986: 101).

La pregunta que podríamos hacernos es si entonces la observación participante es una técnica más de investigación o es la técnica fundamental en el trabajo etnográfico de campo. En realidad la llamada observación participante o participativa no es una técnica, ya que no puede existir fuera del contexto del trabajo de campo; podríamos decir que, en cierto sentido, es la forma o manera que adoptamos en el campo. Da cuenta de la variedad de modos de participación y observación que establecemos en este contexto.

Podríamos afirmar que esta manera contradictoria de acercarnos al mundo social, tarea casi imposible, participar y observar, se redefine en cada proceso particular, en cada trabajo de campo. Desde la “participación total” que exige la inmersión total en las culturas nativas, hasta la “observación total” que exige no tener contacto con el objeto-sujeto de nuestra investigación. Pero estos dos extremos representan riesgos difícilmente asumibles. La “participación total” exige un encubrimiento de nuestra cierta externalidad, la “observación total” a menudo nos aleja de la comprensión necesaria de las perspectivas de los participantes.

Junker (1960) y Gold (1958) distinguen entre estos dos polos opuestos de modelos de investigación y otros intermedios que son más utilizados y realistas; el “totalmente participante”, el “participante como observador”, el “observador como participante”, y el “totalmente observador”. El trabajo de Gregor (1977) nos describe sus dificultades para asumir una participación total en su vida con una comunidad indígena brasileña: “Desgraciadamente no estaba aprendiendo mucho. Todos los días volvía de las largas caminatas a través de la selva, llegaba cansado, incapaz de pensar en nada, muerto de hambre y lleno de picaduras de insectos” (Gregor, 1977: 28). Es decir, este etnógrafo y su esposa, intentaron “ser indios”, pero se dieron cuenta que debían reiniciar su investigación, además de considerar que intentar ser, no es ser. Es necesario, pues, manejar de alguna manera nuestra marginalidad en el campo.

En el proceso etnográfico de recogida primaria de datos, se suelen utilizar las dos estrategias dependiendo del objetivo propuesto, de la aceptación o el rechazo inicial de nuestros anfitriones, de los diferentes tiempos de campo e incluso de nuestros procesos de enculturación. Seigny (1981) nos informa de que lo más aconsejable es el cambio de los roles que tomamos en el campo. En este sentido puedo decir que al inicio de mi estancia en Notto y Dialakotto observé más y participé menos, pero según transcurría el tiempo aumenté mi dosis de participación, al igual que en Cidade Velha en la Isla de Santiago, en Cabo Verde y en las otras comunidades.

En las primeras fases de mi trabajo etnográfico de campo, la observación era casi la única estrategia posible, el desconocimiento del idioma, los problemas de acceso a la información, el desconocimiento de los códigos nativos de comunicación, me hicieron afilar mi capacidad de observación, tomando datos valiosos sobre el espacio y sus procesos de socialización, los ritmos temporales diarios de los diversos actores sociales y sus actividades productivas, reproductivas y lúdicas. A menudo estas estrategias dificultan o favorecen la recogida de información y nos llevan a recoger más o menos material sobre los diferentes aspectos de la vida local.

En Notto mi campo fue, globalmente, más participativo que en otras comunidades africanas, quizás por el largo tiempo de permanencia, quizás porque mi adopción transitó por diferentes grupos étnicos, filiales, de género y de edad. En Dialakotto fui adoptada por una sola familia wolof, lengua que hablaba con cierta fluidez. El caso de Cidade Velha fue curioso, en el sentido de que la mayor cercanía cultural entre ellos y yo, ya que es un país de colonización portuguesa, con gran mestizaje étnico y cultural entre África y la antigua metrópolis, no supuso sino una ventaja inicial. Al principio era fácil entenderse con ellos, ya que aprender criollo era una tarea de niños, comparada con el aprendizaje de otras lenguas continentales. La comida, tan parecida a la ibérica, la religión católica, las familias monógamas...

Pero estas aparentes similitudes sólo provocaron en mí que me resultara más difícil el extrañamiento inicial, y que las dificultades comenzaran más tarde: no se me permitió, al inicio de mis entrevistas familiares, hablar a solas con las mujeres, siempre estaba presente algún hombre de la familia, que contestaba a mis preguntas por ellas; tuve

dificultades en entender el sistema de parentesco, ya que, a menudo, cada miembro de las familias tenía un apellido diferente; me vi atrapada entre una fuerte segmentación social entre los campesinos y los pescadores, ya que fui adoptada por una familia campesina. Ya que tuve una madre, metafóricamente hablando, que me tomo bajo su protección, Linda, ella me facilitó el acceso a las mujeres campesinas y me dificultó el desprendimiento de esta red familiar que se fortaleció en el tiempo.

Todas estas cuestiones han de ser tenidas en cuenta en el proceso metodológico global de las investigaciones de las que aquí se da cuenta. En realidad no se sabe muy bien el éxito conseguido por tal o cual modelo de observación y/o participación hasta que no se analiza el material primario y los resultados pragmáticos que un trabajo etnográfico aplicado conlleva; así en Notto al final todo me resultaba demasiado familiar y mi actitud inquisitiva se fue evaporando.

Everhart nos habla de esta actitud mental que se vuelve más cómoda y menos interrogativa en su estudio de antropología de escuela: “La saturación, la fatiga del trabajo de campo y el hecho de que las cosas estaban yendo bien condujeron, hacia el final del segundo año, a una merma de mi perspectiva crítica. Comencé a percatarme de que los hechos se me estaban escapando de las manos y de que no me daba cuenta de su valor hasta más tarde” (Everhart, 1977: 13).

Me reconozco en la introducción del libro de Paul Rabinow, sobre su trabajo de campo en Marruecos entre los años 1968 y 1969, cuando dice: “yo sostengo que toda actividad cultural es experimental, que el trabajo de campo es un tipo específico de actividad cultural, y que es precisamente esta actividad la que define la disciplina. Por lo que consecuentemente debería ser la fuerza misma de la Antropología, su actividad experimental, reflexiva, crítica” (Rabinow, 1992: 26).

Para Sophie Caratini, la participación es una condición necesaria ya que produce una transformación mientras que la observación será la mediación entre lo reconocido y lo conocido y lo desconocido. “Antes incluso de adquirir la lengua, el “participante”, tenga o no la oportunidad de “observar”, de pensar, por tanto, lo que está viviendo,

absorbe los signos cuyos elementos por él captados son portadores en la misma medida que la lengua. Igual que es preferible callarse para escuchar, es necesario dejar de reflexionar para registrar otras estructuras de pensamiento. Así que los momentos de participación son básicos” (Caratini, 2013: 124).

Este ejercicio de participación y observación siempre se ven acompañados por una negociación continua, ya que entronca con las relaciones sociales que se establecen en el campo; por eso digo que en realidad hay tantas formas de observación y participación como trabajos de campo y que en cada momento de este se manejan diferentes grados de observación y participación. Pero no debemos olvidar nunca que aunque no dejemos de observar y participar, también somos observados; es decir, “la participación es una presentación de uno mismo al mundo y del mundo en uno mismo” (Caratini, 2013: 123).

La razón por la que se ha optado en estas investigaciones por este método y esta forma de investigación social es a la vez plausible y fácil de explicar: desde el inicio de mi andadura como investigadora en el Instituto de Energía Solar de la Universidad Politécnica de Madrid, se pensó que para poder comprender las implicaciones socio-culturales de las innovaciones alternativas en electrificación rural, eran necesarios análisis holísticos y convivencia con los grupos humanos receptores. Además, la necesidad en este tipo de actividad de involucrarse en la gestión, utilización y evaluación del nuevo recurso material, hacía más perentoria mi presencia.

Cuando comenzaron los programas solares en África, ya teníamos consolidado nuestro equipo interdisciplinar, compuesto por ingenieros y científicos sociales. Este fue uno de los sellos distintivos de nuestro equipo de investigación. En este equipo mixto, el enfoque socio-cultural fue necesario y precisamente era eso, además, lo que nos distinguió de otros equipos similares que trabajaban en energía solar en otros países europeos, como el Fraunhofer ISE (Instituto de Energía Solar de Alemania), y el ENR holandés, que después de numerosos contactos, fueron adoptando nuestra forma de trabajo interdisciplinar.

En los últimos años del siglo XX y comienzo del siglo actual, comenzó nuestra actividad africana. El primer proyecto de dos años de duración me llevo a Notto. Hubo una segunda fase de dos años más en donde ampliamos el proyecto a la misión de Baback, un centro hospitalario cercano a Notto, regentado por dos misioneras, que atendía a leprosos, urgencias y pequeñas cirugías. En contra de la opinión de nuestros pioneros, Baback representó para mí, la oportunidad de liberarme por breves instantes, del calor sofocante, los mosquitos persistentes y poder comer platos europeos, sentada en una mesa, entre charlas amigables.

Una tarde, en mi segundo año en Notto, apareció de pronto una religiosa pequeñita toda vestida de blanco, que hablando una mezcla casi inteligible de español, francés y wolof, me comentó que una mujer enferma les había dicho que en Notto vivía una señora española. Sor Marta era gallega de nacimiento, pero había ingresado en una orden religiosa suiza y llevaba casi toda su vida en África. Ella y Sor Bernardette, regentaban el pequeño hospital de Baback donde trataban a los enfermos de la región, sin distinguir de credos, etnias o costumbres. Mi amistad con ellas se prolongaría en el tiempo, haciéndome olvidar las rencillas que mi estricta educación en internados religiosos me había producido.

Era una fiesta llegar a un lugar fresco, comer con mantel y cubiertos, saboreando una cerveza fresca, a veces incluso un vino que alguien les había regalado, y conversar sobre cómo la política internacional no tenía ningún aprecio hacia ese continente que las tres amábamos tanto. Cada mes pasaba unas horas en su grata compañía. Cuando Sor Bernardette murió, fue enterrada en la arena de la sabana, porque no consintió que su familia la llevara a su país de origen, Suiza. Siempre me decía: “yo soy blanca, pero soy africana, pertenezco a estas gentes y a esta tierra” (Diario de Campo. Cuaderno 3: 41). En esta segunda fase se completó también la electrificación de Notto, poniendo en marcha el riego de campo de los jóvenes.

Al inicio de este segundo año hicimos nuestro primer viaje a tierra mandinga, Dialakotto fue nuestro destino; este proyecto duró dos años. En estas dos comunidades realicé un intensivo trabajo de campo, con estancias prolongadas y viajes periódicos a España. Durante mis siete años africanos, no deje de pasar algunos meses

en Notto, a pesar de que los programas solares terminaron en cuatro años. En Dialakotto permanecí cerca de dos años, también con viajes periódicos a España y otras comunidades.

Entre el tercer y cuarto año, viaje al Chad y República Centroafricana. Estos países habían pedido al Ministerio de Asuntos Exteriores Español, cooperación en materia de energía solar para electrificación rural; el éxito del proyecto en Notto corrió como la pólvora por el continente. El ingeniero español y yo tomamos en Dakar un avión de los años 50, que los africanos conocen como “la lechera” porque une prácticamente a todas las capitales de los países del continente africano. Este viaje es terrible, ya que sus interminables escalas, las aduanas que debes cruzar, algunas peligrosas, otras corruptas, el calor insoportable, la falta de comida y agua, hacen de este vuelo una verdadera pesadilla. A nuestro regreso a Dakar los dos estábamos enfermos, yo había perdido más de siete kilos, mi compañero de trabajo no hacía más que vomitar, ya que había cogido una infección estomacal. En estos países habíamos visitado un gran número de comunidades rurales, buscando un lugar idóneo para ser electrificado.

En el Chad elegimos Dugnia, en el centro desértico del país; y en República Centroafricana escogimos Guerengu, una comunidad enclavada en la selva tropical. En estas dos comunidades sólo realicé trabajo extensivo de campo, residiendo tan sólo tres meses en cada una. Tomamos los primeros datos para poder iniciar el programa solar. Yo me entrevisté con sus jefes tribales y con las asociaciones de jóvenes y mujeres, tomé datos demográficos, algunos de economía y parentesco; pero finalmente, al no contar con financiación, los proyectos no se llevaron a cabo y no pude realizar un trabajo de campo intensivo ni en profundidad.

En Cidade Velha, en la isla de Santiago en las Islas de Cabo Verde, se realizó trabajo de campo durante casi un año, en dos períodos distintos, realizando una actividad bastante exhaustiva aunque el proyecto solar no se concluyó del todo, ya que los planes del gobierno del país para esta antigua capital colonial nunca estuvieron claros del todo, se debatían, en que si esta ciudad histórica iba a ser dedicada al turismo, el sistema solar no iba a poder satisfacer las demandas energéticas, pero si la dejaban que siguiera siendo una tranquila villa agrícola-pesquera, el programa solar sí podía ser

un recurso interesante; nunca se decidieron por ninguna de estas alternativas, así del programa solar financiado por España, queda un magnífico centro comunitario, edificado con criterios estilísticos y constructivos locales, y un sistema de lavado automático en el lavadero público para aliviar el duro trabajo femenino.

En el último año del siglo XX y a inicios del siglo actual, viajamos a Mauritania, el oasis de Sani fue nuestro último destino africano; allí permanecí cerca de cinco meses, el proyecto no fue concluido, en este caso por el cambio político en España y ciertas ideas que comenzaron a fraguarse en la Cooperación Española; por una parte se orquestaba que con África había que abrir mercados y por otro la gran irrupción de las ONG en la cooperación al desarrollo, que en cierto sentido pusieron fin a los mecanismos de la cooperación bilateral y a la profesionalización de ésta por agentes sociales externos a estas organizaciones no gubernamentales, como éramos las universidades y los institutos de investigación. En este oasis recogí datos primarios y pude trabajar con cierta intensidad con el colectivo de mujeres que, a mi llegada, ya estaba constituido en una asociación productiva.

Además de estas razones, existe otra fundamental que puso fin a mis días africanos: nuestro grupo de investigación fue variando de interés científico y se fue decantando por grandes instalaciones o plantas solares centralizadas enganchadas a la red eléctrica convencional, e instaladas en su mayor parte en los países del contexto occidental. El dinero y el esfuerzo creativo de la solar regresaba de nuevo a su nido germinal, los países más desarrollados tecnológicamente, y perdía su alma más poética y descentralizada.

Aun cuando este texto gira en torno a las comunidades rurales de Notto y Dialakotto, como los dos barcos insignia de toda la argumentación, se citan a menudo a las otras comunidades mencionadas o incluso a la Sierra de Segura en Andalucía, en donde no puede olvidarse comenzó esta andadura. La razón de esta aparente mezcolanza es clara si se tiene en cuenta que el objetivo de estas páginas no es hacer un estudio comparativo de dos comunidades senegalesas, donde se vivió un prolongado período de tiempo, sino reflexionar sobre innovaciones técnicas en contextos rurales de “otros mundos”, al mismo tiempo que describimos con detalle alguno de los cambios

significativos que la disciplina antropológica ha sufrido desde finales del Siglo XX, poniendo atención sobre todo en las variaciones metodológicas y prácticas de la disciplina.

Como nos recuerda Néstor García Canclini, en los últimos años los problemas sobre la pretendida cientificidad de la antropología han variado, ya no es la crítica ética de si el etnógrafo dice o no la verdad de lo que se encontró en el pueblo que estudiaba, o la impugnación política de la época dorada de la antropología británica, el colonialismo y sus intereses que nos pusieron o les puso una venda y vieron lo que pudieron ver. Nuestra situación es más radical ya que debemos cuestionarnos epistemológicamente las condiciones en las que producimos y reproducimos nuestro saber antropológico, no debemos ocultar las condiciones contextuales del trabajo de campo. “Se evita la primera persona para sugerir la objetividad de lo que se describe y la neutralidad del investigador: en vez de afirmar “observé que comen de tal manera” se dice “ellos comen así” (García Canclini, 2013:106).

Para poder asumir que el trabajo antropológico es el constructor del objeto/sujeto de estudio, y que sus profesionales recuperen la autoría de sus obras, es necesario para Néstor García, tres condiciones: “incluir en la exposición de las investigaciones la problematización de las interacciones culturales y políticas del antropólogo con el grupo que estudia... Prestar especial atención a las fracturas, las contradicciones y las múltiples perspectivas sobre los hechos. Recrear esa multiplicidad en el texto ofreciendo la plurivocalidad de las manifestaciones encontradas, transcribiendo diálogos nativos... (García Canclini, 2013: 106). El objetivo de mi empresa ha sido este, hacer de la metodología empleada un dialogo interpretativo de algunas sociedades humanas, con la convicción de que la convivencia con nuestro objeto/sujeto de análisis facilita esta tarea.

Y con Maurice Godelier reconozco que, “se nos debe juzgar por los resultados, desde luego, pero también en función de los métodos empleados para obtenerlos... y procurar que nuestros elaborados análisis finales no enmascaren nuestras dificultades para avanzar, los tanteos que nos han permitido llegar hasta ahí...” (Dialogo entre Godelier y Caratini. Caratini, 2013: 165). Es esta una de las razones por la que dedico

un capítulo entero, en *la sabana*, a contar minuciosamente los riesgos metodológicos de estas investigaciones en África.

Geertz nos propone para entender los cruces interculturales, como ya se dijo antes, construir una narrativa como metáfora del collage (Geertz, 1994: 92) y así es como esta obra se presenta, ya que demasiado a menudo en investigación social se muestran los resultados, pero queda en suspense la forma en que se llegó a ellos; por eso me he entretenido en narrar en el citado capítulo, *en la Sabana*, mi experiencia etnográfica, recogiendo además los principales cambios epistemológicos y metodológicos que desde la primera antropología naturalista y profesional han acontecido hacia una antropología más contemporánea, más reflexiva y comprometida con el cambio social. Desde ese nomadismo sociológico que prescribía Ibáñez, hemos de preguntarnos sobre nuestro discurso científico, para alejarnos de este discurso, como metáfora de poder e instrumento de ocultación de nosotros mismos como actores sociales, que construimos del método, una estrategia de orden y obediencia (Ibáñez, 1979: 50).

Si Malinowski en “los Argonautas” definía el cómo hacer etnografía, en *la Sabana* me inclino a reflexionar sobre la reflexividad e intersubjetividad del proceso, las rutinas de campo, la variabilidad social e, indudablemente, de esa confrontación que nace entre las dos partes, el investigador y el investigado, del encuentro, que dota de nuevas imágenes de cada uno mismo y nos habla de sociedades vivas con agencia cultural y mecanismos de cambio social.

Como dice un proverbio africano: “Cuando la memoria va a buscar leña, vuelve con el haz que le place”. Esto es una reconstrucción de encuentros, vivencias, desencuentros, sensaciones, sentimientos... El tiempo transcurrido ha hecho que todo esto cobre cierto sentido, algo que en el momento de vivirlo no aparecía. Es una reflexión sobre cambios y permanencias, sobre informantes que aparecen con su nombre, otros han sido transformados... La elección ha sido mía, en siete años podría haber relatado otros relatos, pero estos son los que ahora me han interesado.

Ha pasado un largo tiempo desde que deje África, pero es ahora cuando comprendo mejor lo que hice o dejé de hacer. Si el trabajo etnográfico aporta algo a las ciencias sociales es, sobre todo, una apertura metodológica hacia el tejido vivo y mutante que conforma lo humano, teniendo en cuenta que nuestra relación de sujetos que objetivamos a otros sujetos sociales nunca es neutral; como Pierre Bourdieu argumenta: “ el problema del privilegio del extranjero o del indígena oculta sin duda un problema muy real... es saber qué es ser observador o agente de saber, en una palabra, que es la práctica” (Bourdieu, 1991: 88).

A lo largo del trabajo etnográfico de campo, se emplean normalmente diferentes técnicas de investigación social, siendo la observación y la entrevista los dos modelos básicos de obtener y producir información, lo que no quiere decir que no sean o puedan ser empleadas otras técnicas. En las diferentes comunidades, se hicieron entrevistas, relatos solicitados por unidad familiar; en Cidade Velha hubo que comenzar por la realización de un censo de población, ya que el disponible era muy antiguo y no teníamos datos sobre la población y su composición; los jóvenes estudiantes de la villa fueron los encuestadores; este censo de población fue de gran utilidad, porque nos permitió entender que la composición familiar real difería bastante de la organización formal del parentesco, ya que la familia nuclear, que era el modelo formal, era prácticamente inexistente en la villa, y lo que constituía la realidad estadística era la familia matricéntrica, compuesta por varias generaciones de mujeres que convivían con los hijos de todas ellas y a veces algún hombre, compañero ocasional de alguna de las mujeres.

En el Chad fue imposible reunirse con las mujeres por lo que los datos obtenidos son todos facilitados por las conversaciones mantenidas con los hombres. En Centro África aún más difícil llegar a acuerdos con la comunidad, por su gran desconfianza hacia el intrusismo de fuera. En Sani tuvimos mayor acceso a los datos de la etnia mouris que a los de los grupos pular, que mostraron mayor resistencia a nuestras entrevistas. Indudablemente su histórica subordinación económica, social y política al grupo mouri no facilitaba nuestra tarea, ya que todo el equipo técnico nativo pertenecía a esta élite.

Las asambleas comunitarias, el fundamental canal nativo de comunicación, se convirtieron para mí en una fuente fundamental de recolección de discursos nativos, rescatando en su análisis, lo aprendido en los grupos de discusión con el profesor Jesús Ibáñez. En un principio pensé utilizar esa técnica cualitativa en África, como había hecho en Andalucía, pero enseguida me di cuenta de cómo en este contexto era mucho más adecuado trabajar sobre el lenguaje natural y no con técnicas más artificiosas.

Comencé pronto a grabar los discursos asamblearios e increíblemente mis grabaciones fueron consideradas la “fiabilidad de la ley nativa”, así cuando tenía que interrumpir la grabación alguien decía: “Esperad a que Marilá siga grabando”. Lo dicho en asamblea era la palabra de la Ley nativa y una escuela de formación política para los más jóvenes, para mí una fuente inagotable de material empírico. Los discursos nativos que pude recoger son de dos tipos, unos solicitados y otros no solicitados. Los no solicitados son conversaciones ocasionales, donde se discuten motivaciones, habilidades, reajustes, expectativas, justificaciones, juicios... Son producidos en nuestra presencia, pero son fragmentos de lenguaje natural; hay lugares más apropiados para el intercambio de relatos, que suelen estar fuertemente segregados en África por las categorías sociales de género y edad.

En las asambleas comunitarias se producía y reproducía el discurso del poder, pero también los de contrapoder como se puede leer en las páginas siguientes. Los discursos producidos para el investigador nos ayudan a entender los motivos e interpretaciones que los nativos desean dar al investigador. Los relatos solicitados suelen basarse en preguntas que lanzamos a nuestros informantes; a veces hay que sacrificar las preguntas, sobre todo al inicio del proceso de campo, porque pueden cerrar el acceso a la información. En mis primeros días en el Oasis de Sani, me dirigí a un grupo numeroso de mujeres que se habían reunido para conocerme, y después de los saludos de rigor y las presentaciones, les pregunté directamente por cuáles eran los principales problemas que tenían las mujeres en el oasis. Se miraron unas a otras y la de más edad me contestó bastante enfadada: “aquí las mujeres no tenemos problemas”. Pagué esta falta de pericia con unos días de silencio femenino hacia mí. La prisa me había hecho olvidar que, entre ellas, yo era una extraña, blanca, no

musulmana y sobre todo, mi pregunta les recordó que las mujeres occidentales critican a menudo su forma de vida e incluso a ellas mismas.

Al mes de estar allí, en una sesión estética que me propusieron para hacerme unos tatuajes con henna en las piernas, pies, brazos y manos, en la intimidad de la jaima me pude disculpar y contando algunas de las dificultades que yo había sufrido por ser mujer en mi tierra, ellas me confiaron las suyas. “La observación participante connota por un lado relaciones igualitarias, en las que la información se intercambia a modo de comentario a los acontecimientos que se viven simultáneamente; connota así mismo el aprendizaje de las reglas de comunicación del grupo estudiado, incluido el aprendizaje del sentido de oportunidad a la hora de hacer preguntas, y el seguimiento de estas reglas; y además un cierto grado de empatía, de forma que la información sea obtenida como prueba de confianza, como un dar, no como algo obligado” (Velasco y Díaz de Rada, 2004: 25).

En los mecanismos de observación, hemos de diferenciar también entre los espontáneos y los sistemáticos y precisar diferentes momentos; en principio los espontáneos suelen ser los acontecimientos cotidianos, la vida que compartes con la gente, observas sus rutinas diarias, lo que hacen los hombres y lo que hacen las mujeres y los niños, les vas conociendo, comienzas a comprender sus relaciones de parentesco, de poder. En segundo lugar los acontecimientos no recurrentes, pero previsibles, como los nacimientos, la enfermedad o la muerte que nos van a dar también pistas sobre creencias, símbolos, deseos y sufrimientos. Y el tercer tipo de observación que se nos ofrece solo cíclicamente y que nos da una de las claves de los tiempos en el campo. En estos acontecimientos más pautados es en donde normalmente se comparten rituales que movilizan no solo a la comunidad, sino a vecinos, amigos y parientes, como explico más adelante, en el ritual del bautismo de un niño en Notto.

La observación sistemática está basada en nuestra voluntad: ir casa por casa, reunirse con los ancianos, medir campos, ayudar en el campo a las mujeres, ir a por agua y leña con los niños... Se requiere una renegociación mayor en este segundo tipo de observación, ya que casi siempre disturba la vida de la gente, se podría decir, como

me decía un notable en Dialakotto, que los antropólogos todo lo miraban y todo lo preguntaban: “¿Es que no te cansas nunca de ser tan curiosa?”. “El deseo de observación que su voluntad de participación conlleva tiene como único fin confesado comprender el “funcionamiento” o la “estructura” del conjunto social y cultural que es el objeto de su estudio” (Caratini, 2012: 108).

Los discursos y las prácticas sociales no siempre son coincidentes; el análisis de los discursos nativos ha sido fundamental, pero hemos de tener en cuenta que una ventaja adicional de la práctica etnográfica es precisamente el darnos la posibilidad de diferenciar entre lo que se hace y lo que se dice; y lo que decimos de lo que hacemos, nos hacen, o se hacen. Lo verdadero en ciencias sociales, “no se define por una conformación o una forma común, ni por una correspondencia entre las dos formas. Existe disyunción entre hablar y ver, entre lo visible y lo enunciable: lo que se ve nunca aparece en lo que se dice, y a la inversa” (Deleuze, 1987: 93).

Sobre el tiempo de permanencia en un trabajo etnográfico intensivo, ya se ha dicho que debe ser de un año más o menos; sin embargo, la elección de una etnografía más conmutante, es decir, residir en el terreno durante unos meses, alejarse del campo y regresar después, es hoy en día la más habitual, y la más utilizada por mí en estas investigaciones; tiene algunas ventajas metodológicas como es poder hacer análisis periódicos sobre el material recogido, en mi caso era necesario además, porque después de cada estancia, debía entregar los informes pertinentes para conseguir nueva financiación; en este modelo es necesario arbitrar los tiempos de permanencia y abandono, teniendo en cuenta la organización nativa del tiempo, que suele ser bien diferente a la nuestra.

En África es necesario tener en cuenta dos ciclos climáticos que se relacionan íntimamente con cambios socio-culturales: la estación seca y la estación de lluvias. Tanto en Notto como en Dialakotto tuve en cuenta esta dual organización cíclica de actividades agrícolas, rituales y de la vida en común, residiendo en ambas estaciones, la “seca” y la “húmeda” en estas comunidades.

Pero el objetivo de mi trabajo me obligaba a tener en cuenta otras variables temporales, en relación con los tiempos de un programa de innovación técnica: el diseño, la instalación, el uso y la evaluación. De tal forma que a lo largo de mis siete años en el continente, tuve que planificar mis estancias, teniendo en cuenta estas dos variables temporales: la organización del tiempo nativo y la organización de un programa de innovación técnica.

En cuanto a la exigencia ética de devolver de alguna manera la energía al grupo haciéndole partícipe de lo que de él se va a decir, contar o transmitir, elegí la estrategia que me pareció la más adecuada. En mis últimas semanas en las comunidades, organizamos una sesión de audiovisuales con el material que sobre ellos había ido grabando y les narré lo que he venido narrando sobre ellos y sus vidas en conferencias, cursos y actividad académica; para mi sorpresa, este hecho les produjo una gran hilaridad, siendo el comentario general que si a alguien les iba a interesar sus vidas y lo que pensaban o decían³.

En el próximo capítulo reflexionaré, como ya comenté antes, basándome en datos etnográficos de mis trabajos de campo, sobre los profundos cambios metodológicos que se han producido desde el modelo de Boas-Malinowski hasta el Siglo XXI. Para esto, me detengo en la cuestión del acceso al campo que es el acceso a la información, en los roles múltiples que ejercitamos en el campo, en nuestras rutinas o en el género como aspecto transversal en todo proceso innovador, y cómo el abandono del campo es una estrategia de salida que posibilita otras y nuevas investigaciones.

³ En el año 2004 se concluyó completamente el proyecto europeo, SOPRA-RE, que nos hizo reflexionar de nuevo sobre estos procesos metodológicos; recogiendo las dificultades que los equipos interdisciplinarios tenían, al mismo tiempo que las cinco entrevistas en profundidad realizadas a especialistas en ciencias sociales de varios países europeos que habían trabajado en distintos continentes, nos volvió a convencer de la necesidad de metodologías de investigación e intervención social, holísticas y participativas, ya que estas son las que mejores resultados dan en este tipo de programas. (Para mayor información sobre este proyecto europeo, "Social Practice for Renewable Energy Systems in Rural Electrification" se puede consultar en la convocatoria Alternar, de la Comunidad Europea, número de proyecto: 4.1030/Z/01-086/2001. En el diseño y ejecución del proyecto, participamos varios centros de investigación: el Fraunhofer ISE de Alemania, la Universidad Carlos III de Madrid, en este equipo estuve incluida con la profesora Gómez, y el instituto holandés ECN. Las empresas que recibieron cursos de formación fueron: German PV Companies (Alemania), BP Solar (Inglaterra), Vergnet S.A, (Francia), Trama Tecno Ambiental y ATERSA (España). (Vogt, Götz, Montero, Gómez, 2004).

Creo y espero que estos relatos de la vida rural africana ayuden a comprender la complejidad subyacente de estas comunidades y a alejar de nosotros esa idea tan extendida de que en este continente está todo perdido, ya que la imagen que sobre él tenemos en la mente, reproducida hasta la saciedad por los medios de comunicación, es de niños hambrientos, guerras tribales y conductas irracionales.

3. COMUNIDADES RURALES: OBJETO-SUJETO DE ESTUDIO

El remedio del Hombre es el Hombre

Proverbio Wolof

Bajemos la mirada por un momento hacia el soporte empírico y razón primera de toda esta argumentación, los diferentes escenarios donde se ha realizado el trabajo etnográfico de campo, aunque sea de refilón y sin poder impregnarnos del sabor y del olor de estos contextos rurales en los que permanecí, y que a mí me reconcilian con mi profesión y me hacen no desear ninguna otra.

Estas breves descripciones nos sitúan en diferentes países y en diferentes programas de innovación técnica solar. Comenzamos con una comarca del sur de Europa, que en realidad no es el objetivo de nuestra actual reflexión, pero que en cierto modo clarifica este modelo de trabajo transdisciplinar, que no solo puede aplicarse a comunidades rurales africanas, si no a un abanico más amplio y mayor de sistemas rurales, que a pesar de sus marcadas diferencias geopolíticas y socio-culturales, presentan un modelo tipológico común. Además el mercado de energía fotovoltaica para electrificación rural, tiene su asiento fundamental en estos dos escenarios, comunidades aisladas de Occidente y de otros confines.

3.1. LA SIERRA de SEGURA, localizada en el nordeste de la provincia de Jaén, Andalucía.

Son pequeñas “cortijadas” y aldeas, con poblaciones que van de 10 a 30 familias, comunicadas entre ellas y con los municipios de los que dependen por “carriles” o carreteras en malas condiciones. Tienen carencias significativas en equipamientos

colectivos y domésticos. Hasta la instalación de los sistemas solares, no contaban ni con electricidad ni con agua corriente.

Poseen elaboradas estrategias de supervivencia. Por una parte, los más ancianos continúan abasteciendo los cultivos y animales de subsistencia (huerta y cerdo sobre todo) y por otro, dos productos para el mercado, basados en la calidad y no en la productividad, la oveja segureña, especie autóctona que por sus características cárnicas y reproductoras se comercializa bien; y el aceite de oliva que ha conseguido la denominación de origen y está mejorando sus canales de distribución. Los más jóvenes realizan emigración temporal y estacionaria para trabajar o bien en hostelería en la costa o en la agricultura intensiva en los invernaderos, antes de Murcia y ahora de Francia. Se observa cierta persistencia *de* la familia extensa en la organización doméstica y productiva.

En esta zona hemos permanecido cinco años, en periodos de seis meses consecutivos, a mediados de los años ochenta del siglo XX. En un principio en un proyecto financiado por el Ministerio de Industria y en un segundo, financiado por la Comunidad Europea. Fueron electrificadas en su totalidad, por medio de energía solar varias pedanías, las aldeas de los Moralejos, la Fuente de la Higuera y la Gueta e infinidad de cortijadas aisladas. Los equipamientos colectivos y domésticos han sido mejorados. Es de resaltar cómo el hecho de contar con electricidad ha favorecido la aparición de otras mejoras no asociadas al sistema solar como es la incorporación del agua corriente y los sanitarios en los hogares. Las relaciones entre familias y comunidad se han reestructurando sobre todo en aquellas comunidades donde se ha optado por un sistema solar centralizado. Se mantiene esta pequeña descripción, aunque este trabajo verse sobre las comunidades rurales africanas descritas a continuación, por ser estos dos programas solares de electrificación rural, además, el inicio de nuestra actividad interrogativa.

3.2. NOTTO, localizado en la sabana seca. Senegal Central.

Es una comunidad compuesta por 49 grandes grupos familiares y 625 habitantes, con una gran diversidad étnica. Los grupos más numerosos y homogéneos son los wolof y los toucouleur, pero también cohabitan con grupos serer, pular y alguna familia

mandinga. La cultura dominante es wolof, lo mismo que la lengua común de comunicación, aunque cada grupo étnico utiliza su código lingüístico hacia dentro de su grupo. Es un clan toucouleur el depositario de la jefatura tradicional desde hace cuatro generaciones, coincidiendo con la intensificación de la islamización de la comunidad y la lucha por la independencia. Fundada por los herreros wolof, hoy sus descendientes continúan siendo los mejores artesanos: los hombres, herreros, plateros, electricistas; y sus mujeres, peluqueras, cesteras, fabricantes de muñecas y otros juguetes infantiles.

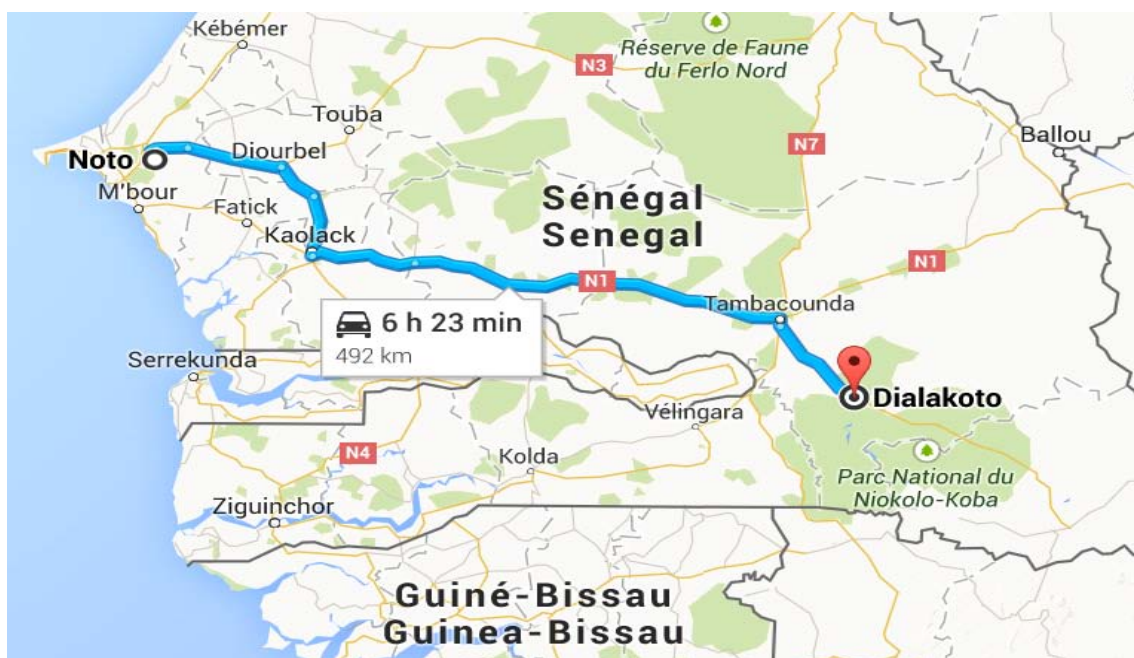
La vida productiva está relacionada sobre todo con la agricultura; el cacahuete es el único producto que se comercializa en los circuitos estatales e internacionales bajo el control del estado y los marabús para una empresa exportadora francesa. Cada grupo familiar vive y trabaja una tierra concedida por el jefe tribal - ha de tenerse en cuenta que el bien tierra es comunitario. Una vez que cada grupo de parientes hace la recolección, la producción de toda la comunidad se junta y es recogida región por región por funcionarios y representantes de la cofradía mouri y el estado. La residencia es virilocal normativamente, al igual que el matrimonio normativamente es polígamo. Aunque la libertad individual, tanto en la elección de pareja, como de residencia es grande y más habitual estadísticamente el matrimonio monógamo que el polígamo.

Anteriormente a la instalación de la central solar, la comunidad no tenía electricidad, ni molino mecánico ni bombeo de agua. La molturación la realizaban las mujeres en sus grandes morteros de madera, así conseguían una harina de mijo base de la alimentación familiar. El agua era extraída del pozo por las mujeres y niños mediante una cuerda sin roldana. Hoy la obtención del agua doméstica y de riego es más fácil, ya que la bomba solar la extrae hasta un depósito, así las mujeres y niños tan sólo tienen que abrir el grifo. Es también fundamental para la salud humana el poseer un reservatorio de agua aislado del suelo, donde libre de mosquitos y residuos orgánicos puede, además, ser tratada. La molturación, a raíz del proyecto, se realiza de forma mecánica. Las mujeres siguen acarreando el agua y la harina hasta los hogares pero simplificando su tarea diaria.

La electrificación del dispensario médico ha posibilitado que se realicen campañas de vacunación para la infancia, pequeñas cirugías y una mejor atención a los partos en cuanto a la higiene y atención sanitaria. En las ciudades africanas son normales los apagones, que hacen que la ciudad quede sin suministro eléctrico, en una de nuestras estancias en Notto aconteció esto, y durante tres días, mientras se solucionaba el problema del suministro, todos los hospitales de Thies tuvieron que desplazar a nuestro pequeño dispensario rural sus medicamentos, para que el intenso calor no los estropeará. Quizás este hecho nos haga comprender la gran importancia social que tienen los sistemas de frío, imposibles de conseguir sin una fuente eléctrica.

Han acontecido, pues, algunas mejoras significativas en las condiciones de vida y cambios sociales significativos. Uno fundamental ha sido cómo el proyecto solar ha generado una mayor cohesión social: anteriormente el “nosotros” funcionaba sobre todo como categoría étnica, actualmente el “nosotros” es una categoría comunitaria referida a una idea más colectiva, con problemas y estrategias compartidas. Otro aspecto a resaltar, es el aumento del empoderamiento de los jóvenes y las mujeres que se han visto favorecidos como colectivo, además, los primeros han podido fijar en la comunidad su residencia por la sustancial mejora de su economía por el riego y la mecanización del campo de mangos y los servicios colectivos gestionados por ellos.

Mapa 1. NOTTO Y DIALAKOTTO-SENEGAL



3.3. DIALAKOTTO, localizado en la sabana húmeda. Senegal Oriental.

Es un próspero pueblo campesino y ganadero, cercano a la reserva natural mayor del país, el parque natural del Niokolo-Koba. Está compuesto por 1.250 habitantes divididos en 178 grupos familiares y cuatro barrios o núcleos diferentes. Los grupos étnicos son prácticamente todos del gran grupo mandinga. La lengua, el soninke, es hablada por todos, incluso las poquísimas familias wolof y pular que hay. El grupo étnico más antiguo, los Yamba, en la historia fundacional del poblado relatan el paso del nomadismo a la sedentarización de su pueblo. El relato varía un poco si el narrador es el anciano jefe Wali o los miembros de su clan, como se verá más adelante, *“En aquel tiempo en el que los hombres entendían el lenguaje de los animales, dos cazadores descansaban a la sombra de un diala (árbol que da nombre al pueblo). Entonces llegó un perro y les dijo: «Hombres, construid un pueblo aquí debajo de los dialas, la tierra es rica y hay abundante agua para vuestro ganado...”*

El jefe de este clan tribal, el anciano Wali, de más de cien años, sigue declarándose animista, hecho sorprendente en un país mayoritariamente musulmán, a pesar de los rasgos característicos de este islamismo tan influenciado por los Marabús, que ha refundido con los preceptos del Corán las creencias autóctonas del África Negra, como se comentará con mayor detalle en capítulos posteriores. En el país existe la sospecha, comúnmente aceptada, de ser estas creencias un síntoma de primitivismo, a pesar de impregnar todo el sistema general, credencial e ideológico y no pocas prácticas sociales.

Como consecuencia de la regularidad y abundancia de la lluvia, su agricultura es bastante próspera, lo mismo que la cabaña ganadera. Se obtienen excedentes de algodón, cacahuete y arroz, que comercializan empresas dependientes del capital francés, con control del estado y los marabús locales. En el caso del algodón, el campesino tan sólo aporta su propio trabajo y la tierra que es de la comunidad. La empresa aporta las semillas, los útiles de labranza y compra toda la producción de la comunidad. El precio lo fija anualmente el Gobierno, con el beneplácito de los marabús. Las mujeres trabajan en la recolección en esta agricultura masculina, además, abastece con su huerta el consumo familiar y comercian los excedentes del campo de las mujeres y los excedentes familiares en los mercados locales y regionales.

La organización doméstica está asentada sobre la familia extensa, bajo el poder del jefe de familia o patriarca, sus esposas, los hijos varones y sus esposas e hijos, junto a otros grupos familiares por línea paterna y extranjeros y extraños a la comunidad, que son acogidos y a veces adoptados; estos conviven y trabajan entre el resto de los unidos por lazos de parentesco, llegando a menudo a adoptar el apellido familiar y los derechos y obligaciones del clan.

La organización social de los cuatro barrios, donde habitan los cuatro clanes con sus distintos linajes, se organiza en torno a sus cuatro jefes tribales, representantes cada uno de ellos de su barrio y/o su clan. Son diferentes subgrupos étnicos mandinga que llegaron en diferentes momentos a lo largo del siglo pasado y que buscan esposa, a menudo, en los otros linajes y barrios, no siendo habitual el matrimonio dentro del linaje y el barrio de origen, es decir, son exógamos en cuanto al clan y a la residencia.

El programa solar se basó en sistemas descentralizados teniendo en cuenta estas estrategias parentales y residenciales. El bombeo de agua tiene doble vertiente: el consumo doméstico y el riego de dos hectáreas del campo de las mujeres, para aumentar la producción hortícola y mejorar las dietas y las economías familiares. La iluminación pública, como se explicará con más detalle en páginas siguientes, significó en esta comunidad una categoría simbólica de diferenciación entre la cultura y la naturaleza; sirve para ahuyentar a los leones, a los ladrones de ganado y demarca la comunidad habitada por hombres, frente a la selva, habitada por otras especies y por nómadas “bambaras”, grupo étnico considerado primitivo; los aldeanos dicen de ellos que van desnudos, son animistas y *casi no saben hablar porque son salvajes*, en palabras de las gentes de la comunidad.

3.4. DUGUIA, en la región central. El Chad

Pertenece a una región casi desértica, aunque su situación en la cuenca del río Chari le dota de una cierta benignidad climática y productiva. Cuenta con una población de 4.300 habitantes, divididos en 180 grandes grupos étnicos-familiares compuestos cada uno de estos, por una media de veinte a treinta miembros.

La actividad económica gira alrededor de la pesca, actividad realizada por los hombres. Las mujeres preparan el pescado, que una vez ahumado para su mejor conservación, es comercializado en los mercados locales y comarcales. La segunda actividad en importancia es la agricultura. El mijo es el producto para el mercado y es controlado por los hombres; las mujeres cultivan en las huertas, “kombo”, tomates, etc., productos para el consumo familiar y la venta directa a nivel local.

Entre todas estas actividades, destaca la artesanía, que siendo de gran calidad, es la ocupación principal de unas veinte familias, las mujeres son las alfareras de lo útil. Su hermosa alfarería, una vez ahumada por dentro, servirá para conservar y portar bebidas y alimentos. Los hombres fabrican esteras de palma, que aíslan al mismo tiempo que adornan el suelo, el sueño de las gentes. Son dos producciones que venden en los mercados locales y regionales los días de feria de ganado, que en este país son muy importantes dada la importancia de su cabaña ganadera. No obstante, en esta comunidad el ganado no es una actividad económicamente importante.

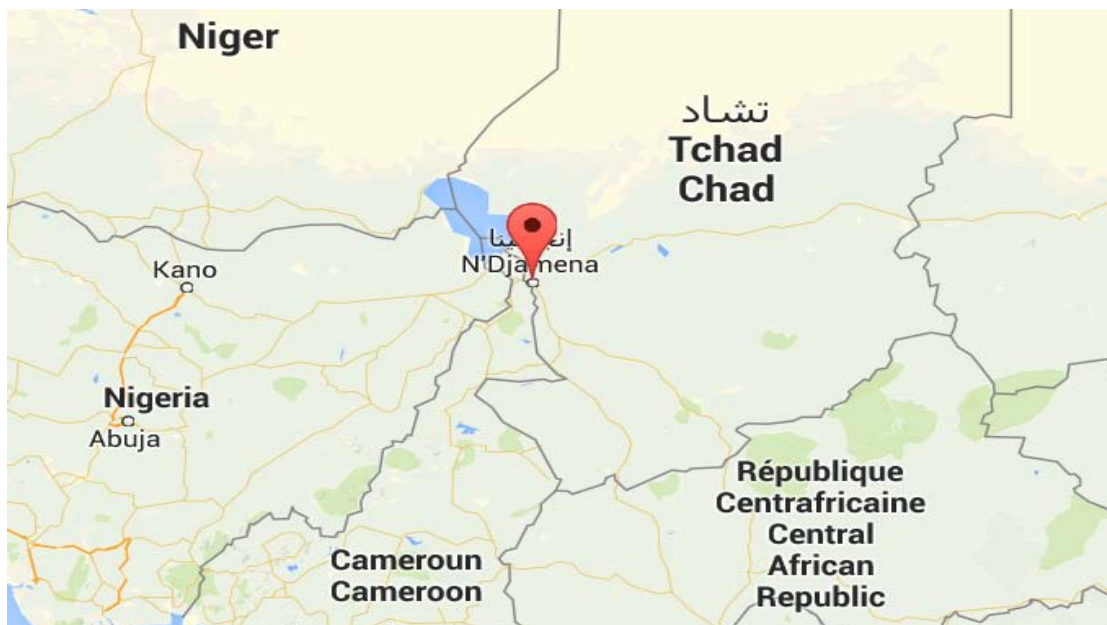
Son dos los jefes tradicionales: uno de la etnia Kotoko y el otro árabe, representan los dos grupos étnicos fundamentales en la composición comunitaria, aunque los Kotokos son los fundadores del poblado y su jefe es el verdadero jefe comunitario. El jefe árabe hace las veces de ayudante o segundo jefe comunitario.

Funciona una asociación de mujeres que cultivan en común dos hectáreas en el campo de las mujeres; con los beneficios económicos obtenidos socorren las necesidades comunitarias y preparan las fiestas y rituales comunitarios, además de encargarse de la organización de las bodas y la ayuda al ajuar de la recién casada. Esto es muy habitual en el universo femenino africano no siendo solo una característica de esta comunidad.

En cuanto a los servicios colectivos tienen un colegio primario y un dispensario atendido por un enfermero autóctono, que no está en uso, ya que al carecer de electricidad, apenas pueden tener medicamentos dado que no pueden conservarse, y nunca han podido poner en marcha una campaña de vacunación infantil ni una atención sanitaria en los alumbramientos.

El proyecto solar nunca se llevó a cabo. Se realizó únicamente la elección de esta comunidad entre otras seis propuestas por el gobierno chadiano, se establecieron los primeros contactos y se ha llevado a cabo la primera aproximación a la realidad socio-cultural de la comunidad. El contexto político del país es complejo, la inmensa mayoría de los técnicos nativos que trabajaron con nosotros fueron formados en la antigua Unión Soviética o Cuba, pero practican al mismo tiempo un islamismo mucho más ortodoxo e intransigente que en el resto de países musulmanes de los que aquí se habla. Es por esto que en realidad la calidad de la información que recogí está fuertemente sesgada, ya que no se me permitió hablar con las mujeres a solas ni directamente con los hombres.

Mapa 2. DUGUIA-EL CHAD



3.5. GUERENGU, noroeste. República de Centro África

Es un pueblo habitado por unos 1.500 habitantes, situado en medio de la exuberancia y riqueza ecológica de la selva tropical. Hemos podido recoger solo algunos datos sobre la composición de la población. En cuanto a grupos familiares solo sabemos que las familias se componen de numerosos miembros e hijos y que el abandono marital del hombre es recurrente, quedando varias generaciones de mujeres al cuidado del hogar y los descendientes. El grupo étnico hegemónico, numérica y socialmente

hablando, es el “banda”. Son los fundadores de la comunidad y los depositarios de la jefatura tradicional desde sus inicios.

La actividad económica básica es la agricultura, asociada a un ciclo climático dual muy marcado, característico de esta región tropical. En la época de lluvia cultivan, además del cacahuete, la banana, la piña, el ñame, etc., la mandioca, base de su alimentación. En la estación seca cultivan la huerta aprovechando el agua de los pozos y ríos. Los excedentes agrícolas se venden en el mercado local, en el que también venden carbón preparado por los hombres y el “macala” (dulce autóctono) hecho por las mujeres con mandioca. Hay tres familias especializadas en la fabricación de esteras.

La organización familiar formal es nuclear, aunque estadísticamente es matricéntrica, como en Cidade Velha, en Cabo Verde. Una vez que se forma una nueva familia, tanto la residencia como la producción se independizan de las familias de origen. Normalmente los matrimonios “oficiales” son monógamos, como ha sido predicado por los misioneros. La religión es mayoritariamente cristiana, en varias de sus vertientes: protestantes, evangelistas, católicos, etc., si bien no son estas prácticas religiosas muy usuales, y sí muchas prácticas animistas.

La comunidad tiene colegio, pero carece de cualquier otro servicio comunitario. La necesidad más imperiosa actualmente es el bombeo de agua para el consumo doméstico, ya que las mujeres y los niños tienen que desplazarse a varios kilómetros de distancia para buscar agua en aceptables condiciones de potabilidad.

La situación del proyecto es idéntica a la expuesta para Duguia, es decir, solo se realizó un diagnóstico inicial, y el proyecto nunca fue ejecutado. Además, este país tiene, como me comentaban los amigos africanos, la mayor de las desgracias que puede tener un país de este continente, que es ser rico en materias primas. Sus diamantes y minerales hacen que el control económico y político exterior sea muy fuerte y apoyado por unas élites locales corruptas que solo buscan su propio beneficio. La situación de estos campesinos es angustiosa ya que dependen en gran manera de las políticas económicas globales y transnacionales. En muchas comunidades, por ejemplo, optaron por el monocultivo del café y nunca llegó nadie a recoger las cosechas. Toda esta

situación les ha hecho padecer hambrunas y graves dependencias en relaciones de desigualdad con estos mercados transnacionales y globales.

Mapa 3. GUERENGU-REPÚBLICA CENTROAFRICANA



3.6. CIDADE VELHA, situada en la isla de Santiago en Cabo Verde

Antigua capital de la colonia portuguesa, con el nombre de Ribeira Grande, fue un centro comercial importante de ultramar y un punto fundamental en el tráfico negrero en los primeros años de la ocupación portuguesa, sin embargo, es hoy una comunidad de 1.600 habitantes repartidos en 192 hogares. A pesar de su antiguo esplendor histórico, testimoniado en sus ruinas, su impresionante castillo-fortaleza mandado construir por Felipe II, su iglesia parroquial, con restos góticos y marcado estilo manuelino, y su “pelourinho” donde se aplicaba justicia, (Pereira, 1988), hoy aparece solamente como una tranquila comunidad agrícola-pesquera, que comercializa sobre todo sus excedentes pesqueros y el “groge”, aguardiente de caña de azúcar, fabricado local, producido a partir de la caña de azúcar de cultivo local. La mencionada comercialización la realizan siempre las mujeres de los pescadores o agricultores en el mercado o vendiendo a los “revirantes” o mayoristas de la actual capital del país, Praia.

La vida económica de la comunidad gira en torno a estas dos actividades principales y algunas otras como la emigración de los más jóvenes, la cantería, los molinos de “trapis” de caña de azúcar y muchos funcionarios que reciben un salario escaso del erario público. La característica étnica más relevante es el mestizaje generalizado, resultante sobre todo de portugués y africana continental apresada en el contexto del tráfico negrero, ya que era estas islas uno de los lugares de repostaje de los barcos que iban camino de América. También anduvieron españoles por estas tierras, como queda testificado en los documentos históricos que hacen referencias a la Cidade y la propia tradición oral de algunas familias que son reconocidas como “espanhois” en la comunidad.

Culturalmente hablando, podemos decir que la suya es una cultura crioula muy diferente de las estudiadas en el continente; con gran sincretismo cultural entre formas africanas y portuguesas. Las fiestas, el folklore, y la forma de entender la vida presentan un aspecto propio de esta doble integración de la que hablábamos. Sin embargo, los referentes simbólicos y míticos están asociados prácticamente sólo a la antigua metrópolis. Los cuentos populares, por ejemplo, son historias de “rulen do mar”, y reflejan las tradiciones mediterráneas. No conocen los grupos africanos de los que originariamente proceden, pero sí de qué parte de Portugal vinieron sus antepasados. La lengua es el “creolo”, que tiene una gran entidad como lengua escrita. Es una refundición original entre el portugués, las lenguas mayoritarias del continente, el castellano antiguo y el holandés. Y presenta una gran producción literaria sobre todo de narrativa y poesía.

La organización familiar más generalizada es la aglutinada alrededor de la mujer-madre y a veces los eventuales compañeros. El hombre va formando parejas sucesivas con las que tiene distintos hijos. Actualmente el estado quiere poner en práctica una política de reconocimiento de la paternidad y responsabilidad masculina para con sus hijos, pero encuentra fuertes resistencias entre estos e incluso entre las propias mujeres, que o bien continúan viviendo con sus familias de origen una vez que son madres o emigran a trabajar a ciudades mayores o a otros continentes, mientras los hijos son criados por las abuelas y las tías. A pesar de esta tipología familiar tan difusa, para las mujeres es fundamental contraer matrimonio una vez en la vida, ya que les produce un

gran prestigio social. Un dicho común en el país es, “Dona una vez, dona para sempre” (señora una vez, señora para siempre).

La religión mayoritaria es el catolicismo, con gran riqueza en sus ritos y prácticas. La iglesia local es atendida por un padre portugués absolutamente “caboverdianizado” después de más de treinta años en la Cidade. Curiosamente la élite campesina de la ciudad está compuesta en su mayor parte por descendientes de “país” (sacerdotes católicos), que formaron sus familias con nativas.

El proyecto solar no se finalizó completamente, quizás, la aplicación más significativa sea un sistema de lavado automático en el lavadero público para aliviar el duro trabajo femenino, y optimizar su organización temporal diaria ya que son ellas las vendedoras de los excedentes productivos, como ya se dijo, así como la construcción y puesta a punto de un centro comunitario.

Mapa 4. CIDADE VELHA-CABO VERDE



3.7. SANI. Oasis en la región de Assaba. Mauritania.

Sani es un oasis entre kilómetros de arena y dunas; cuando se llega, sólo se es consciente de la arena continua, a pesar de encontrarse algunos edificios, jaimas y un olor penetrante a ganado; pero si nos paramos por un momento, podemos observar el vallecito que separa los dos barrios que componen este asentamiento humano. El valle donde está enclavado nuestro oasis es verde, fresco y húmedo, y por estas características podemos decir que es un bello rincón dentro de la Assaba, a sesenta y ocho kilómetros de Kiffa, la ciudad más importante de la región y situada en la gran ruta asphaltada mauritana. Para acceder a Sani es necesario conducir por esta pista cuando es posible y las rutas no la han arrasado; si no, es preferible ir conduciendo sobre la arena.

Según llegamos de Kiffa encontramos a mano derecha los dos barrios “mouris” y a mano izquierda el barrio “pular”. Entre estos dos barrios hay unos edificios “en duro” que son los comercios, allí tiene la asociación de mujeres su pequeño establecimiento. A ambos lados de este valle y a mayor altitud encontramos dos dunas de considerable tamaño, la del lado derecho está prácticamente fijada, no así la del lado izquierdo; el apoyo a este frágil equilibrio ecológico de un desierto vivo hace necesario fijar estas dunas para proteger la agricultura, el agua y la propia habitabilidad de hombres y ganados.

Según los datos recogidos por las autoridades mauritanas tan solo habitan en este Oasis unas seis familias. Esto podría ser cierto hasta los años 60, fecha en que comenzó el proceso de sedentarización de la población nómada en Mauritania. La configuración espacial de Sani obedece a la idea de que los pueblos nómadas tienen lo idóneo para su existencia y la de sus ganados, es decir, el tipo de hábitat es disperso, pluricéntrico y discontinuo. Así, las diferentes viviendas no están agrupadas, cada familia utiliza unos cuantos edificios “en duro”, una jaima y el corral para el ganado. Tanto los barrios “mouris” como de los “pular” presentan esta característica, aunque estos últimos siguen construyendo sus chozas circulares con el techo en palma y las paredes en barro, mientras que los “mouris” construyen sus pequeñas habitaciones en forma rectangular y utilizan la jaima, cosa que no es normal entre los “pular”. Estos dos grupos étnicos, a pesar de su cercano pasado nómada y de su idéntico color de piel, se consideran diferentes y tienen muy diferente papel en la estructura social.

La demografía de esta comunidad está compuesta por unas 1000 personas divididas entre 405 pobladores “mouris” y 500 pobladores “pular”, con una población cercana de 5000 habitantes que se abastecen del agua y los productos agrícolas del Oasis. Las familias “mouris” se dividen en dos grandes grupos étnicos, los Idwally, que viven más cerca del barrio “pular” y los Teykant que viven más alejados; en el barrio “pular” hay cinco grandes troncos étnicos familiares.

La construcción de nuevas familias, tanto para un grupo étnico como para otro, presenta la preferencia social en la tipología del matrimonio coránico, es decir, lo más aconsejable es desposarse con una de las primas por línea paterna, y si esto no es posible se buscará a la pareja en la línea materna; pero aunque esta sea la norma, a menudo los jóvenes buscan pareja entre grupos extranjeros. En cuanto a la tipología polígama, es este el matrimonio preferente, pero en esta comunidad tan solo cinco familias cohabitan con dos o tres esposas, el resto tienen a las otras coesposas residiendo en diferentes comunidades. Este hecho parece bastante lógico entre los nómadas, ya que los hombres viajan en ciertos periodos del año hacia otros lugares buscando agua y pasto para sus ganados. La residencia es virilocal, esto es, cuando se constituye una nueva familia va a residir al lado de la familia del esposo, y a partir de ese momento la esposa y los hijos pertenecerán a la familia paterna.

El pago por dote de novia es habitual entre “mouris” y “pular”, aunque se realiza de diferente manera. Entre los segundos, el pago comienza cuando comienzan los tratos para la boda, en la infancia de la futura esposa. El pago se completa cuando la joven pasa a formar parte de la casa de sus tíos, sus suegros a partir de este momento. Entre los “mouris” el pago por novia no se realiza hasta el momento de la celebración del matrimonio y se suele prometer a las jóvenes más tarde que en el caso anterior. La celebración de estas bodas “mouri” es un acto más ritualizado que suele durar hasta tres días, mientras que para los “pular” solo se celebrará un día de fiesta. Para los jóvenes “mouris” de Sani esta costumbre es demasiado tradicional y argumentan que sus familias gastan demasiado dinero para un día de fiesta y que preferirían poder tener parte de este recurso económico para comenzar su vida de familia. Estos acuerdos matrimoniales son preparados con gran cuidado, y la decisión en la elección de novia pertenece a los ancianos varones de ambas familias, que discuten los aspectos sociales, económicos y reglamentarios del futuro matrimonio, llegando

incluso a precisar las compensaciones económicas por malos tratos a la esposa e hijos y que puede dar lugar incluso al divorcio. Los divorcios están plenamente aceptados, aunque para las mujeres es fundamental el estar casadas y ser madres ya que así consiguen mayor prestigio social.

Las familias “mouri” tienen un sistema patriarcal más rígido que las “pular”, viven con la familia paterna y es el padre o el tío el jefe de familia. El hijo ya casado y padre de familia no comerá, ni fumará, ni jugará con sus niños delante del padre por respeto a su jerarquía, ellos lo expresan así, “vivimos con nuestros padres, pero comemos de diferente marmita” (Diario de Campo. Cuaderno 5: 230). Sin embargo las familias “pular” son mucho menos rígidas y comen, fuman o juegan con sus pequeños delante de abuelos y abuelas.

La división social fundamental es el género y la edad, tanto hacia dentro de las familias como en el espacio comunitario. Hombres y mujeres representan en la familia diferentes derechos y obligaciones y este hábito doméstico impregna toda la vida social. Los jóvenes y los hombres realizan las labores de pastoreo y nomadeo, las mujeres tienen por obligación el cuidado del hogar, los hijos, la agricultura y la realización de actividades artesanas, aspecto fundamental en este Oasis.

En cuanto a la economía podemos decir que la abundancia de agua le permite una pequeña pero próspera agricultura y una buena cabaña ganadera. Cada familia tiene entre veinte y cincuenta cabezas vacunas, veinte corderos y cabras y al menos un camello. A partir de abril, los hombres y sus ganados practican la trashumancia hasta nuevas tierras siendo normal llegar hasta Mali; regresan al Oasis a partir de agosto o septiembre para cultivar pequeñas parcelas de huerta que explotan por unidad familiar. Los “pular” suelen trabajar conjuntamente y son muy buenos agricultores.

Respecto al trabajo femenino, son las “pular” las que realizan mayores actividades agrícolas; por el contrario las mujeres “mouris” se inclinan más a las labores artesanas, y constituidas en asociación construyen esteras de palma para cubrir el suelo de las jaimas, confeccionan hermosos mefelf en diversos colores para cubrirse o curten el cuero para fabricar almohadones, llaveros, taburetes o tapetes que hacen más cómodos sus hogares. Todos estos productos artesanos son vendidos en el pequeño

local que tienen en la zona comercial. Las mujeres “pular” son peores artesanas y lo que hacen es bordar su “pañó” (rectángulo de tela que llevan a modo de falda) en un estilo fresco y sencillo que refleja su vida cotidiana, el ganado, los motivos vegetales o geométricos. Otra de las muestras de esta cierta prosperidad económica es la presencia en el Oasis de tres panaderos que en sus hornos artesanos cuecen ricas piezas de pan blanco que venden a sus vecinos y a otros nómadas que transitan por el Oasis.

La dieta alimentaria está basada en el arroz y los cereales para el mediodía y el cuscús para la tarde y la noche. Para preparar el citado cuscús las mujeres precisan de unas cuatro horas de multuración por día, que realizan en sus grandes morteros de madera. Es esta una de las actividades más duras que deben realizar las mujeres en su jornada diaria.

El Oasis cuenta con un abundante palmeral con cinco variedades diferentes y es bajo su sombra donde están las huertas, con tomates, pimientos, cebollas, patatas, hierbabuena... además de algunos árboles frutales como los limoneros, bananeros, mandarinos, pomelos, guayabos y mangos. El problema agrícola fundamental es la compra de semillas, las plagas y buscar mecanismos financieros para el bombeo del agua, el vallado de los campos y la protección de las dunas. Otro problema añadido es la conservación de la producción agrícola, ya que si no ha sido consumido en la comunidad, pierde prácticamente todo su valor; solo conocen el sistema de conservación en seco. A pesar de que comprenden la importancia de la agricultura para su supervivencia y su economía, aman sobre todas las cosas al ganado, siendo la leche y la carne que producen de gran calidad. Si no abundan los pastos y no hay abundancia de productos cárnicos se sienten enfermos y malnutridos; al mismo tiempo el sentido de la hospitalidad está ligado a obsequiar a los huéspedes con carne y productos lácteos acompañados de dátiles. Son estas sin duda las normas de una comunidad históricamente nómada que basó su supervivencia en sus ganados y que hoy debe ir adaptándose a nuevos esquemas de vida y nutrición en su proceso de sedentarización.

Fue a partir de los años 1960 cuando diferentes grupos étnicos se establecieron en el Oasis, todas sus gentes son de origen beduino, es decir, todos ellos, aun de diferente origen clánico o étnico procedían de la “badia” (“el desierto” en contraposición a los

habitantes de pueblos y ciudades). La división social fundamental es, además del género y la edad como ya se dijo, el grupo étnico de pertenencia; cada uno de estos grupos étnicos tiene un jefe tribal, según las normas de jefatura tradicional de África.

En las relaciones exteriores al hogar, las mujeres están más organizadas colectivamente que los hombres, tanto en los cultivos de las mujeres “pular” que comercializan y cultivan juntas, como las mujeres “mouri” que trabajan y venden conjuntamente su artesanía. Lo mismo ocurre en sus actividades sociales, ellas son las “griot” de la comunidad, con sus grandes tamtanes, las palmas y la voz construyen hermosas canciones y relatan su pasado, se reúnen a tomar té o a embellecer su cuerpo y charlan animadamente. Lo que resulta evidente es que existe un universo separado entre hombres y mujeres, y que apenas se mezclan estas dos realidades si no es dentro de la familia o en las relaciones íntimas. La lengua hablada en Sani como en toda Mauritania es el “hasania”, un dialecto árabe que todo el mundo utiliza incluso los grupos “pular”, que sólo utilizan su lengua entre ellos y sus contextos familiares. La escolarización, así como todo lo escrito, está en árabe y a pesar de su pasado colonial francés tan solo es hablado en las ciudades.

El proyecto solar recomendó dotar a Sani de un centro de asistencia médica primario para mejorar la salud y la higiene de la comunidad, la construcción y puesta en marcha de un molino mecánico para el colectivo femenino que mejorará sus duras condiciones de vida y poder conseguir un fondo económico para que las mujeres pudieran desplazarse a otras necesidades comunitarias, el bombeo de agua que haría más fácil la supervivencia de la agricultura y la cabaña ganadera. Iluminación del colegio primario que podría mejorar la escolarización de los niños, ya que actualmente encuentran muchas dificultades para poder estudiar en sus hogares por carecer de iluminación suficiente. La pequeña iluminación pública demarcará simbólicamente el pueblo en contraposición a lo no habitado, además de facilitar el desarrollo de las actividades diarias.

Como ya se comentó anteriormente este proyecto nunca fue concluido, de Sani sólo nos queda el recuerdo de la hospitalidad y el cariño de sus gentes y la fascinación por

los hombres y mujeres del desierto. La asociación de mujeres consiguió máquinas de coser eléctricas e iluminación en su pequeño negocio de venta de su artesanía.

Mapa 5. OASIS DE SANI-MAURITANIA



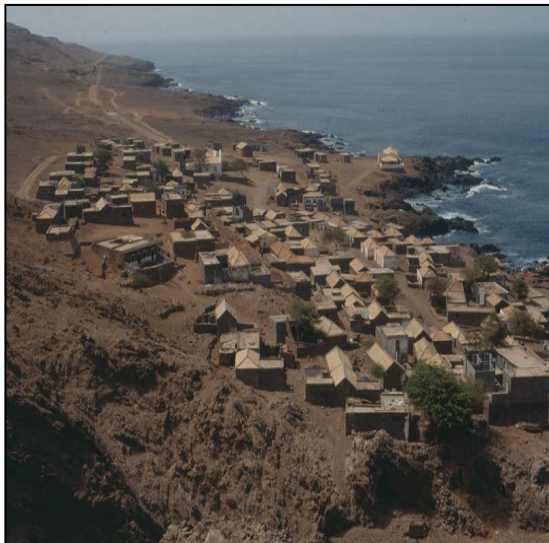
Imagen 2: Tipos de hábitat



Sabana húmeda – Dialakotto



Sabana seca - Notto



Barrio de pescadores –Cidade Velha



Sub-Kotto - Dialakotto

4. EN LA SABANA

Ir uno mismo vale más que enviar a alguien

Proverbio Pular

4.1. Paradigma de aproximación. ¿Desde lo conocido, desde lo desconocido?

África era para mí prácticamente desconocida, a no ser por la literatura etnográfica utilizada a lo largo de mis años de universidad o por mis viajes a Marruecos; pero, como dicen los magrebíes, “nosotros no tenemos una idea clara de pertenecer a África, para nosotros sólo el África Negra es percibida como África”. Dadas las indudables diferencias socio-culturales entre el norte de África y el África Negra, a menudo a los occidentales se nos olvida que África es un continente con infinitud de paisajes socio-culturales y profundas diferencias geopolíticas y etnoterritoriales.

Los libros de Evans Pritchard, sobre todo sus trabajos sobre los Nuer y los Azande, me hicieron soñar con esos ganaderos que vivían por y para sus vacas y me hizo también comprender mejor las relaciones sociales y culturales de los campesinos de las pequeñas aldeas gallegas con los que viví un tiempo. Ese pensamiento exótico y extraño que desde Occidente se formó como pensamiento colectivo sobre nuestro vecino del sur siempre me pareció sorprendente, y en mí, tan solo desde niña, despertó curiosidad. Pero realmente nunca pensé, ni siquiera cuando habiendo terminado la licenciatura comencé a hacer investigación en el sur de España, que viviría en las sábanas africanas. Fue pura casualidad y no presunción investigadora que mi objeto de estudio, entonces, sobre la integración de la energía solar fotovoltaica en pequeñas comunidades serranas andaluzas, se fuera desplazando hacia otros actores sociales, a otros contextos geopolíticos.

Mis primeros meses de investigación de campo en Senegal se completaban con otros meses de trabajo en el sur de España. La riqueza de esta coincidencia me ha hecho, sin duda, entender mejor los procesos de cambio social y cómo se producen estos en sociedades rurales definidas en la literatura como tradicionales, pero donde los intercambios sociales y nuevos procesos de identidad son continuos; estas sociedades eran y aún hoy son repensadas y analizadas como si se comportaran como moscas adormiladas en el invierno.

Aún tengo viva la imagen de mis primeros meses de trabajo en Senegal. La sensación que me invadía en mi primer avión a Dakar, era la inquietud por mi capacidad para comprender ese nuevo mundo social. Sabía el nombre de la comunidad: Notto. Lo tenía localizado en el mapa, en la región de Thies, pero... ¿aceptarían mi vida entre ellos?, ¿qué fórmula de aproximación sería la adecuada?, ¿sería capaz - cómo había hecho ya en el Sur de España- de ahondar en el complejo mundo de la introducción tecnológica?, ¿podría elaborar un buen diagnóstico sobre relaciones sociales que fuera la base del diseño técnico?

Todo eran inquietudes, pero al llegar por vez primera al aeropuerto de Dakar, el aire sofocante y la muchedumbre que me asaltó con mil peticiones, tranquilizaron, curiosamente, mi espíritu; así está recogido en mi diario de campo: “Naciste en un pueblo de montaña, ganadero, ese pueblo no debe ser tan diferente del pueblo de tu infancia” (Diario de Campo. Cuaderno 1: 3). Así, ese extrañamiento que predica la Antropología como potencia investigadora fue ligeramente encubierto desde la cercanía, lo familiar, para poder adentrarme en lo diferente.

Cuando Lévi-Strauss, rechazando el etnocentrismo y las visiones colonialistas del “otro”, dice que los hombres “siempre han pensado igual de bien” (Lévi-Strauss, 1962), haciéndose eco de ese intento de comprensión y traducción cultural, a mí me animaron a proseguir camino de la desconocida sabana polvorienta.

4.2 Rutina de campo. El acceso al campo y su manejo

El primer problema de acceso que ya nos narró *El Antropólogo inocente* (Barley, 1989) a mediados de los años ochenta fue algo diferente en mi caso. Mi situación no era similar a la suya; mis dificultades eran diferentes a las encontradas por él en Camerún ya que yo no necesito demasiadas páginas para narrar dificultades en los transportes o en los permisos. El objetivo de su empresa era un estudio teórico sobre rituales y creencias; el mío, una investigación enmarcada en lo que ha sido denominado a menudo antropología aplicada. Este carácter exploratorio, con un claro objetivo de acción social, que no sólo trataba de estudiar el cambio social, sino buscar condiciones adecuadas a cambios sociales inducidos por el uso de nuevos recursos tecnológicos, marcó desde el inicio dificultades y también algunas soluciones a estas cuestiones burocráticas, pragmáticas y de avituallamiento, que todo trabajo etnográfico de campo conlleva, siendo indudablemente más perentorio cuando nos desplazamos a este continente.

En el caso que nos ocupa, la mayor dificultad era conseguir fondos económicos en Dakar, la capital del país, para comenzar a convivir con la comunidad. La peculiaridad de mi empresa era que todos los trabajos a realizar en el país habían de ser financiadas con los fondos de contrapartida españoles, dinero conseguido por la comercialización de los productos agrarios, donados por España a Senegal. Este dinero estaba ya generado en el país receptor y controlado por el ministerio de finanzas senegalés. En este marco de la ayuda bilateral que proponía por vez primera reutilizar estos fondos, hasta entonces no controlados sino por la élite burocratizada local, era un obstáculo para el que nadie me había preparado. Visitas frecuentes al Banco Nacional a controlar una cuenta donde nunca había dinero; encuentros con ministros y subsecretarios de diferentes ministerios que parecían no saber nada de los fondos; explicaciones rocambolescas de nuestra contrapartida en el país, una empresa estatal de ingeniería.

El tiempo pasaba y yo seguía en Dakar visitando ministerios, conociendo ministros y subsecretarios generales. Toda una corte de funcionarios públicos y políticos me entretenían con comidas, cócteles, visitas familiares y paseos por la Cornisa. No podemos desdeñar este primer problema de acceso del que la antropología clásica de corte naturalista, en la que yo había sido formada, no daba cuenta. Era necesario conseguir un coche y algún dinero para desplazarse al interior del país y comenzar el

trabajo de campo. Por fin hubo dinero disponible cuando una mañana se me ocurrió, subiendo el tono de voz, decir al director de nuestra contraparte: “Yo soy tubat⁴ buena, pero no soy tubat tonta, ni tubat rica”. Toda la oficina me miró al principio con sorpresa y luego todos aquellos ingenieros estallaron en una gran carcajada. A partir de entonces nuestra relación se hizo más amistosa y mis dos compañeros senegaleses, ambos ingenieros formados en occidente, comenzaron a tratarme con una cierta camaradería, hecho que me ayudó en nuestro trabajo de siete largos años, por diferentes comunidades rurales del país.

En este sentido he de mencionar también el papel que jugó el viejo Josef, chófer originario de la Casamance, que fue a menudo ese “informante bien informado” del que habla la disciplina: al principio fue traductor; después, amigo, aclarador, siempre apoyo y cómplice en los largos y agotadores viajes por las pistas de arena del país en nuestro destartado “Renault”. En un país básicamente musulmán él, católico convencido, representaba, en cierto sentido, la diversidad del país en grupos étnicos y religiosos. De su país originario conservaba su religión y su lengua, era católico y con su gran familia hablaba “criol”⁵; pero, tanto él como su familia vivían en un mundo de cultura wolof, en la que habían aprendido a desenvolverse. Olvidando los anhelos independentistas de su tierra, era muy crítico, sin embargo, con la riqueza de ciertos santones y marabús musulmanes; los marabús mourides controlan la mayor parte de las cosechas agrarias y los circuitos de comercialización de la producción rural y los marabús tidjanes tienen gran influencia en la política y la administración del país. Para entender este islamismo “marabutado”, característico de Senegal, es interesante el libro de Magassouba M. *L’islam au Sénégal. Demain les mollahs?* (1985).

Dakar, desde una primera visión etnocéntrica, me pareció una ciudad desordenada, con dos partes bien diferenciadas. Como señala Martín Veiga: “parece conveniente introducir un problema central dentro del colonialismo francés e inglés en África. Nos

⁴ Tubat: Denominación dada a los blancos en gran parte del África subsahariana. Su significado formal es muerto que camina. Denominación surgida durante el primer contacto colonial europeo, causado por la extrañeza y cierta repulsión ante la apariencia física de los europeos. El color blanco de la piel era percibido o bien como máscara ritual o bien como “no tener sangre en el cuerpo, es decir, estar muerto”.

⁵ Criol: La traducción más sencilla al español sería idioma criollo. Pero el término es aquí más preciso. En portugués es la variedad lingüística hablada en el África luxofona; un portugués diferente con infinidad de modos lingüísticos de las lenguas africanas tradicionales y algunos del holandés, francés y español.

referimos a la separación planificada dentro del urbanismo, entre blancos y nativos” (Martín Veiga, 2010: 591). La ciudad es un ejemplo de cómo, a pesar del tiempo transcurrido, esta segmentación espacial continúa estando presente. En el centro, generado en la época colonial francesa, abundan los hoteles, las embajadas, las zonas ajardinadas, los bulevares y el palacio presidencial; ordenación racional con equipamientos y servicios como cualquier ciudad europea. La otra ciudad, la habitada por la población autóctona, sin servicios públicos y con montones de basura humeante cerca de las casas. Este modelo urbano colonial, basado en la segregación entre colonos y colonizados, ha sido estudiado por infinidad de autores, (Abu-Lughod, 1980; Balandier, 1955/ 2002; Coquery Vidrovitch, 2001).

A menudo esta segregación espacial se relaciona en la época colonial con cuestiones higiénicas. Era un modo de preservar la salud de los europeos que se desplazaban a las colonias, ocultando además otras razones: el control militar y político de los nativos y el propiamente dicho racismo de las metrópolis coloniales. Este fenómeno ha sido estudiado también por muchos autores (Curtin, 1985; Frankel, 1988; Godwin Murunga, 205 y Nightingale, 2006). A esa realidad sólo accedes cuando los amigos senegaleses comienzan a invitarte a sus casas de familia. Hay, además, un tercer modelo urbano intermedio entre estos dos arquetípicos donde las escasas clases medias de profesionales han ido, desde la independencia, construyendo sus hogares unifamiliares de corte colonial pero de mayor simplicidad: casas austeras, con escasos objetos, pero con agua corriente y tendido eléctrico y un patio pequeño en donde se desarrolla la mayor parte de las actividades familiares. A estos africanos les gusta vivir al exterior, en los patios o a la puerta de sus pequeños negocios, paseando por las calles sin asfaltar. Esta vitalidad urbana, puebla los barrios populares y el gran Mercado de Sandaga.

En la ciudad de corte occidental, infinidad de “bana-banas”⁶ circulan a pie o en bicicleta vendiendo sus escasas mercancías para, al anochecer, ir desapareciendo poco a poco de este escenario urbano, para ir hacia sus barrios, ponerse el “bubu”⁷ blanco, comer algo con los parientes y tomar el fresco con vecinos y amigos. La novela *La Carretera Hambrienta*, del joven autor nigeriano Ben Okri (1994), da un buen ejemplo

⁶ Bana-Bana: Palabra wolof que se usa para designar a los comerciantes. Aunque su sentido más profundo es más ambiguo “aquel que engaña, que regatea o que es hábil en los negocios”.

⁷ Bubu: Traje tradicional que consiste en una larga túnica.

de este caminar diario de los pequeños vendedores, entre las dos ciudades africanas, narrando, con gran maestría, las vicisitudes de una familia moradora de un barrio popular, recién construido a lo largo de la carretera que lleva a la ciudad colonial. Su protagonista, Azaro, es un “abiku”, es decir, un “niño espíritu” que percibe, además del mundo del más allá que habita en todos los seres de la naturaleza, la dureza de la vida de su madre, una mujer que transita diariamente desde su pobre casa, donde a menudo entra el agua de lluvia, hasta las calles del centro de la ciudad, para vender sus escasas mercancías y la brutalidad de su padre, que a menudo se encuentra sin trabajo en la construcción, y se convierte, cuando se emborracha, en un gigante peligroso. En la citada obra de ficción se percibe muy bien la dureza de la vida urbana africana de estas familias campesinas que abandonan sus comunidades rurales para encontrar una vida mejor, y son recibidos por una ciudad, donde el trabajo escasea, los servicios públicos apenas existen y abunda la corrupción y el pillaje. Tan solo las redes de solidaridad étnico-familiares, que se establecen entre el campo y la ciudad, hacen que sea posible la supervivencia.

Sin embargo, en viajes posteriores, cuando regresaba de otros países, de Cabo Verde o del interior continental, de Centro África, el Chad o Mauritania, comprendí por qué se denominaba a Dakar el París del África Occidental. La belleza del atardecer sobre el mar en el corto trayecto del viaje desde la ciudad a la isla de Gore, el aire pesado y salino de los paseos por la Cornisa, algún pequeño café donde sentarse a la tarde, las conversaciones nocturnas en los restaurantes de pescado, los conciertos improvisados en el mercado... Todas estas prácticas urbanas en las otras capitales de otros países africanos no existen.

A la primera comunidad donde comencé mi trabajo de campo africano, Notto, llegué una mañana calurosa de la estación seca. La primera impresión fue esa sorpresa de sentir todos los poros del cuerpo abiertos, es decir, esa sensación, desconocida para mí, de que mi propio sudor surcara mi cara recorriéndome todo el rostro; un hábitat totalmente desconocido, grandes planicies pobladas de baobab y diferentes tipos de palmeras, ni una sombra, la yerba acostada sobre una neblina soleada de polvo que se te incrustaba en la piel.

Diferentes autores han definido estas sábanas secas africanas de Sub-Sahara, que con algunas, después entendí en Mauritania, características diferenciadas de los desiertos, se parecen tanto a estos, y que en poco se parecían a las tierras secas del Mediterráneo. “En las tierras que se hallan en los bordes de los desiertos, las herbáceas son escasas, las acacias son típicas de grandes áreas africanas y suelen ser espinosas, cortas y de tronco grueso” (Brown, 1967: 64-65).

Estas tierras, que en el límite con el desierto conocemos como la sabana, destacan por pequeños árboles dispersos, pocas sombras, altas temperaturas, escasas lluvias y aquí y allí baobabs, curiosa arquitectura vegetal que protege a su base a la sombra, para guardarse de las sequías rigurosas y que sirven como nidación a infinidad de aves en las oquedades de su enorme tronco. Para los wolof, pobladores tradicionales de esta sabana seca, el baobab es el árbol que mejor ejemplifica su resistencia, su adaptación ecológica y la humildad necesaria para que su convivencia comunitaria pueda continuar. Dice un proverbio wolof que este árbol era demasiado hermoso y que con valor se dio la vuelta para no ofender al dios creador del mundo escondiendo su belleza y exuberancia bajo la madre Tierra, conformando así su enorme raíz.

Otra de las características fundamentales de este territorio es la escasez y dualidad de la lluvia. Una precipitación anual de 1250 mm, con dos estaciones climáticas bien marcadas, la seca y la húmeda pero en íntima relación, ya que una estación de lluvia larga produce mejoras sustanciales en la dieta diaria por favorecer la producción agrícola y ganadera y, sin embargo, es el tiempo en el que aumenta la muerte y la enfermedad de los más débiles y cuando el paludismo y otras enfermedades atacan severamente a estas poblaciones rurales. Como el señor Gangy argumentaba, es esta una de las grandes contradicciones de la vida rural africana: cuando “la húmeda” es larga y lluviosa aumenta la mortalidad de niños, ancianos y mujeres grávidas, pero si esta estación es corta, en ese año habrá hambruna para toda la población y de nuevo será la muerte para los más débiles (Diario de Campo. Cuaderno 1: 42).

Quizás, como a menudo comento cuando mis alumnos muestran interés en ser antropólogos de campos lejanos, la única característica personal imprescindible para trabajar en la sabana africana sea una salud razonablemente buena para poder

aguantar en buenas condiciones la dureza del clima y la exposición a algunas enfermedades endémicas y, junto a esta, otra condición adquirida, la de no necesitar demasiadas cosas para la vida cotidiana en convivencia con comunidades rurales donde, a menudo, la comodidad, la alimentación pobre en proteínas y vitaminas y la propia cotidianidad es tan diferente a la nuestra, siendo necesario para todo esto poseer un cierto grado de austeridad personal.

La práctica diaria de la vida rural africana no supuso en realidad ningún obstáculo en el desenvolvimiento de mi tarea de campo. Tan sólo era preciso una intensa observación del proceso adaptativo de estas poblaciones a su nicho ecológico: andar y comer despacio, respirar pausadamente, desde dentro hacia fuera, recreándose en el olor y no en el calor que a veces parecía quemar la garganta. No exponerse al sol, echarse en la estera en cualquier “carre”⁸, en las horas centrales del día y tomar té verde tras té verde, después de comer, entre la duermevela y la conversación, hasta que la tarde se va adueñando de todos y comienza de nuevo el ritmo de los últimos trabajos del día.

Lo peor era acostumbrarme a algunas comidas con sabor a pescado secado al sol, con cierto olor a podrido, o el tener que beber agua de los pozos artesanos, normalmente en malas condiciones sanitarias, o el miedo al paludismo cuando los mosquitos no dejaban un lugar virgen en tu atribulado cuerpo. Así los días se sucedían, a veces aguantando la sed y el hambre, y a menudo alimentándome de risa, canciones y danza. Pero quizás todo esto parezca demasiado ingenuo porque, indudablemente, la enfermedad, las sequías persistentes que traen hambrunas, el “palú”, (paludismo) que quiebra el cuerpo y la resistencia y las plagas de langostas que asolan las cosechas casi cada dos años no hacen la vida de la sabana africana dulce ni agradable.

Los geógrafos que han investigado este continente también hablan de esta dualidad estacional y su dureza. El Nyika, que significa “Lugar salvaje” es duro tanto en la estación seca como en la húmeda. “Durante La estación seca el calor es muy intenso

⁸ Carre: Casa de familia, compuesta por varias chozas o cabañas de adobe y techo de palma, que hacen las veces de nuestras habitaciones, situadas hacia un amplio patio abierto central, donde se sitúa la cocina y se realizan la mayoría de las actividades familiares y se suele recibir a los invitados. Todo ello rodeado de una empalizada de cañizo, que delimita el espacio familiar del comunitario, sin puerta cerrada.

haciéndose muy real la sensación de sequedad; el agua escasea y cuando se encuentra suele hallarse en malas condiciones, bien por su alta salinidad, bien por ser frecuentada por muchos animales de gran tamaño. Durante la estación húmeda las lluvias tropicales caen a raudales y originan un calor húmedo que la ligera brisa no consigue paliar. No es un territorio propicio para los débiles, sean plantas animales o personas” (Brawn, 1967: 162).

Por este paisaje, marcado por la arena y los baobabs, llegamos a una población que a primera vista no parecía sino un pequeño pueblo campesino, construido alrededor de la pista de arena, que la comunicaba con la ciudad más cercana, Thies. Notto es una sub-prefectura desde donde se administra esta región y es el subprefecto el representante del poder estatal. Y fue en el margen izquierdo de la pista donde está ubicado todo el Notto oficial: la subprefectura, las casas del subprefecto y la policía; el colegio público y las casas de los profesores, las de los funcionarios y la policía a donde llegué por vez primera, una tarde de la estación seca. Fue en este margen izquierdo de la polvorienta carretera donde permanecí, inexorablemente, unas semanas. El subprefecto demoraba mi paso a la comunidad, me facilitaba antiguos censos de población y todo papel que hubiera en sus destartalados estantes. Cuando yo comenté que quería hablar con los campesinos, me organizó mi primera reunión con “los notables”, fue mi primer contacto. Después comprendí que era un encuentro forzado que no obedecía en modo alguno al conjunto de la organización social comunitaria.

En primer lugar estos ancianos, representantes de cada grupo familiar, o jefes de cada grupo de familia extensa, o jefes de “carre”, acudieron a la llamada de la subprefectura por su obligación para con el poder estatal. Cruzaron la pista ceremoniosamente para reunirse con una “tubat” curiosa, sin saber bien qué quería de ellos, ni siquiera comprendían por qué estaba allí pero me trataron con educada condescendencia. Entre ellos llegó el anciano jefe Bâ, fue nuestro primer encuentro. Él me miraba con una sonrisa irónica y maliciosa entre condescendiente y tierna. Siempre recordaré la gran impresión que me produjo este hombre. Yo había leído todo aquello que la Antropología nos enseña sobre el poder no coercitivo en las sociedades que tienden a la igualdad y el papel de estos jefes tribales africanos: su obligación de dar sin recibir, aplicar justicia, hacedores de paz, su privilegio de poligamia, y poseer el don de la palabra, la pacificación y la justicia.

El jefe Bâ era un toucouleur de unos 70 años, alto y fuerte, bondadoso pero enérgico, paciente pero severo. Esta primera reunión, analizada después, fue en realidad un pequeño desastre que no facilitó en modo alguno ni mi entrada física en la comunidad ni el problema central en el acceso al trabajo etnográfico de campo: la aceptación de la comunidad.

Aquellos ancianos contestaban con desgana y condescendencia a mis preguntas, traducidas por el subprefecto al francés desde el wolof, lengua que yo no había escuchado en mi vida, y para mí sonaba igual de incomprensible que el trino de los pájaros que ahora me rodean en estas agroflorestas brasileñas⁹, tan diferente a la sabana donde nos encontramos en el recuerdo. Tan sólo se relajó el ambiente cuando pregunté por la práctica del matrimonio polígamo en su variedad de poliginia. Sonriendo habló el representante de los herreros, antiguo clan wolof depositario del poder comunitario, hoy en manos toucouleur. “Los hombres occidentales son hipócritas y dicen que sólo tienen una esposa, pero tienen muchas, nosotros podemos tener hasta cuatro esposas legalmente. La razón es que todo hombre es polígamo en su corazón y nosotros somos más sinceros que ellos”. Esta respuesta de corte biológico, por supuesto, no me causó satisfacción alguna. Pensé, “bien, esto es lo que dicen los hombres pero y las mujeres, ¿qué dirán las mujeres?” (Diario de Campo. Cuaderno, 1: 1).

Aún no había llegado a la comunidad, ni siquiera geográficamente ya que me separaban de ella apenas 500 metros, y ya había en mi cabeza algún problema que me parecía infranqueable y que debía solucionar lo antes posible para conseguir el acceso a la comunidad real de Notto, el idioma que debía comenzar a aprender si quería comprender algo de lo que acontecía y quería comunicarme con los agentes sociales, y alguna estrategia para poder entrar en el universo de las mujeres y los jóvenes. Desde la subprefectura sólo iba a conocer a los “hombres de poder” y a los funcionarios, aspecto que no debía ni podía consentir.

⁹Este pequeño giño, es un homenaje a las agroflorestas brasileñas en las que se escribió esta parte del texto y en las que actualmente se está iniciando una investigación en el parque natural de la isla de Cardoso.

Casi un año después el jefe Bâ me comentaba riendo a carcajadas y limpiándose las lágrimas con la palma de la mano abierta, gesto muy característico en él, lo sorprendido y la curiosidad que le había producido el verme ese primer día, con el pelo tan corto que no parecía una mujer y, además, con unos pantalones azules árabes de hombre, y me repetía riendo: “Los mismos que yo uso, me parecías un muchacho despistado y un poco asustado (Diario de Campo. Cuaderno, 2: 10).

De nuevo estaba varada entre los funcionarios de lo que denominé el Notto oficial. Al subprefecto extranjero a la comunidad, la cual descubrí más tarde, prácticamente lo aborrecía por sus prácticas corruptas y su carácter despótico; hacía cocinar a su mujer platos diferentes cada día para mí y me invitaba a visitar los mercados y las fiestas de todos los pueblos de la subprefectura, me entretenía fuera de la comunidad. Al fin, poco a poco, con la inestimable ayuda de la familia Gangy, pude ir paulatinamente alejándome de ese Notto, para adentrarme en el real, en el que habitaban todas las familias campesinas, con sus ganados e hijos, junto al gran carre de la familia Bâ, en ese momento depositario del poder tradicional.

En este puente de acceso conté con dos ayudas valiosísimas, la del señor Gangy y su familia y un poco después con las niñas y niños de la comunidad. La infancia de Notto sucumbió a la intensa curiosidad que mis primeros paseos despertaron en la población. Esta familia era también extranjera en Notto. Ya llevaban muchos años viviendo en el barrio de los maestros. Vinieron recién casados del norte del país, con su primera esposa, a hacerse cargo del colegio rural donde enseñaban a los niños y a las niñas de la comunidad y de los pueblos cercanos. En ese momento era ya un hombre maduro, director del grupo escolar, padre de una gran familia con hijos ya mayores de su primera esposa y pequeños de su joven nueva esposa, que según la ley y la costumbre mantenía el hogar y sus quehaceres domésticos mientras la primera esposa se dedicaba a las relaciones sociales, ejerciendo de líder comunitaria entre las otras mujeres, además de viajar constantemente hacia el norte del país, visitar a sus parientes y comercializar los excedentes agrícolas de la producción familiar.

Los Gangy fueron en realidad mi familia adoptiva en Notto. Pocos profesionales de la disciplina hablan abiertamente de estas adopciones que en muchos casos hacen

posible la recogida de material empírico, la realización del trabajo de campo y en realidad la propia existencia de la disciplina tal y como hoy la conocemos. Y además de estas razones metodológicas, son para nosotros y para esta investigadora en particular, cobijo y amistad en esos momentos de lejanía física y emocional de la familia y los amigos. Malinowski, (1986), lo definió como “Inmersión total en el universo de estudio” en su maravilloso libro *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Y aun no siendo total esta inmersión, sí requiere un proceso de enculturación que, aun siendo secundaria, requiere, sin embargo, la integración en nuevas redes de interacción social. Estas “familias adoptivas” a menudo son denominadas en la disciplina los “porteros” porque son facilitadores del acceso al campo. Como nos recuerdan Hammersley y Atkinson, “Buscar el permiso de porteros o el apoyo de padrinos es a menudo un primer paso inevitable para obtener el acceso a la información” (Hammersley y Atkinson, 1994: 91).

El señor Gangy fue también un aliado del proyecto de electrificación rural de Notto. Hombre inquieto, ejemplificaba en sí mismo ese sincretismo entre la modernidad y la tradición tan característico del África actual. Hablaba a menudo de la necesidad de fijar las lenguas autóctonas ya que la escolarización es toda en francés y la escuela coránica en árabe y las lenguas nativas son solo lenguas orales. Y observándome cuando escribía en mi Diario de Campo, descubrió con júbilo que nuestra letra “ñ” era una grafía que se adaptaba mejor que la grafía francesa al sonido wolof de muchas palabras, por ejemplo, “Ñan-ñan”, (comer). También defendía sus hábitos culturales. Al año siguiente de finalizar el proceso de instalación de la central solar, llegó de improviso una comisión de la Comunidad Europea, que había oído hablar del éxito de nuestro proyecto y quería visitarlo. Uno de los expertos era una mujer alemana que cuando él le presentó a sus dos esposas, ella contestó, con gesto airado, que eso era terrible y él, muy enfadado, le contestó que hiciera el favor de tratar con respeto a sus dos esposas, que si ella pensaba acaso que eran concubinas (Diario de campo, Cuaderno 3: 61)

De inmediato se integró en el programa solar porque para él los beneficios que reportaba a la comunidad eran muchos: él valoraba sobre todo la puesta a punto del dispensario médico, para que pudiera ser utilizado y así podría mejorar la salud sobre todo de las mujeres y los niños, y la iluminación que daba la oportunidad a los

escolares de estudiar una vez terminadas las clases, favoreciendo el aprendizaje de los jóvenes. Y eso era lo que él quería de Occidente: “Mejorar nuestras condiciones de vida, pero no alterar nuestra forma de vivir” (Diario de Campo. Cuaderno, 3: 36).

Él y su familia se fueron convirtiendo en agentes activos del cambio social. A menudo se sentaba paciente a nuestro lado en la central solar para entender mejor el nuevo mecanismo tecnológico que proponíamos y poder explicar mejor al resto de la población las dudas que encontraba. Además Sorna, la hija mayor de su primera mujer, se fue convirtiendo cada vez más en mi “asistente de campo”. Todas las mañanas, cuando terminaba sus labores domésticas -era una joven ya casada y con un niño de dos años- me comenzó a acompañar a visitar a las mujeres casa por casa. Ella era la única mujer que había estudiado en el instituto y hablaba francés con soltura, con mi inicial wolof rudimentario, su ayuda fue inestimable.

En el momento que nos ocupa, el director del grupo escolar pidió a la comunidad una asamblea comunitaria. Fue mi primera comparecencia oficial en asamblea a la comunidad, pude explicar quién era y por qué me quería quedar a vivir entre ellos, y cuál era el objetivo de mi estancia. Todos nos mirábamos con curiosidad y algunos bebés lloraban cuando me acercaba, llenos de extrañeza, porque jamás habían visto a una mujer blanca. Aparentemente Notto me aceptó, comenzó más bien a tolerar mi extraña presencia. Mi última estrategia en el acceso inicial a la comunidad fue surgiendo casi de forma espontánea.

Las fórmulas de acceso testadas en diferentes trabajos de campo son muy variadas. Brbera-Stein (1979) nos llama la atención sobre cómo el proceso de conseguir el acceso no es solo un asunto práctico sino que tiene que ver con el conocimiento de la organización social del lugar donde investigamos, y sobre lo que es tabú y está cerrado a la investigación. Goffman, (1971) y Karp (1980), nos invitan a tener en cuenta que los lugares públicos están también profundamente marcados simbólicamente. Wolf (1967) habla de su impaciencia y sus muchas preguntas que le alejaron inicialmente de sus informantes. En este sentido la reflexión de Liebow (1967) es que a veces estos obstáculos primeros hacen que haya que variar el tema o el lugar de investigación. Hoffman (1980) pone el acento en generar redes sociales. Tanto este último

antropólogo como los anteriormente citados recalcan la idea de cómo el acceso al campo está íntimamente relacionado con la calidad de la información que recogemos, ya que el acceso al campo es en realidad el acceso a la información. De todas formas, podríamos generalizar hablando de buscar estrategias de acceso desde nuestras propias habilidades o preferencias personales. Es esta estrategia, en realidad, la que da mejores resultados; yo conté con la curiosidad que despertaba en los más pequeños.

Cada mañana cuando comenzaba a pasear por la calle principal a la sombra de las acacias, un pequeño ejército de niñas y niños comenzaba a rodearme. Los adultos no tenían tiempo para mí ya que salían caminando hacia los campos; las mujeres cuidaban de su casa, molían el grano, acarreaban el agua y la leña para los hogares, o salían caminando pausadamente hasta la carretera más cercana que iba a la ciudad para vender sus excedentes agrícolas, mientras los hombres se ocupaban de sus juegos o de rezar sus plegarias. Las niñas y los niños se acostumbraron pronto a mí. Íbamos a las huertas o a los campos de cacahuete o de mangos y me enseñaban los nombres de las plantas; les acompañaba en sus obligaciones cotidianas que no eran pocas: sacar agua del pozo y cargarla hasta los hogares, buscar leña cada vez más lejos para las cocinas, cuidar a los hermanos y hermanas más pequeños. Era normal ver a niñitas y niñitos de seis o siete años cargando con los bebés de la familia. Fue en realidad la infancia la que me enseñó a hablar y comportarme “adecuadamente” en el mundo adulto. Y fueron ellas y ellos los que me facilitaron el acceso inicial a los hogares y a sus madres.

Poco a poco comencé a acompañar también a las mujeres en sus quehaceres, a tomar parte en las fiestas colectivas -creo que el acceso que llegó más tarde fue mi aceptación en el mundo masculino y, por tanto, a la información sobre los hombres. En este sentido fue aprovechar mi papel ambiguo en cuanto al género el que me facilitó la tarea. Elegí una estrategia que me pareció arriesgada pero en la que me sentía más cómoda. A los pocos meses de mi llegada, comencé a vestirme como el resto de las mujeres, con la ropa tradicional, el “Tei-Bass”¹⁰, que se convirtió en mi “uniforme” de

¹⁰ Tei Bass: Traje wolof femenino de dos piezas que consta de una blusa escotada y ajustada al talle y el “pañó” a modo de falda que cubre las piernas. Normalmente de algodón de vivos colores y diseños vegetales y geométricos entremezclados. La versión mandinga es un poco diferente, un cuerpo largo y amplio, que llega hasta debajo de las rodillas y el paño.

campo. Aprendí a caminar como ellas, más despacio y curiosamente me comenzaron a tratar como una mujer más en Notto.

Al mismo tiempo el jefe Bâ y otros notables me invitaban a participar en reuniones “políticas”. Al principio eran asuntos que a menudo tenían que ver con cambios o aclaraciones sobre el proyecto rural que estábamos desarrollando, pero poco a poco se me invitaba a reuniones jurídicas o a sesiones de conciliación entre partes en conflicto, sobre asuntos comunitarios o familiares, o litigios de pareja, todos esos asuntos que el jefe Bâ, por su condición de mediador comunitario, debía afrontar. A menudo me mandaba llamar porque un hombre no cumplía con sus obligaciones maritales con todas sus esposas, y alguna de estas pedía la mediación del jefe tribal. Siempre me sorprendía el tacto y la imparcialidad de este hombre al que llegué a tener no solo un gran respeto, sino también un gran cariño. Cuando murió de cáncer en mi quinto año de trabajo de campo, me sentí desolada: un gran hombre había ido a habitar en el espíritu de la sabana, como él mismo me comentaba a veces. Ya nunca volvería a reír con sus bromas irónicas.

Así además de ser una mujer joven y madre, podía también hacer “cosas de hombres”. A pesar de mi edad y sexo, se me fue permitiendo, en algunos momentos, comportarme como un hombre o como las mujeres cuando ya han abandonado su edad reproductora y adquieren mucha más libertad de movimiento y una vida pública a veces significativa y muy valorada socialmente. Ser madre en África hace que la mujer adquiera un gran prestigio social. Pero cuando la edad avanza y se termina el periodo fértil, una mujer debe ser tratada “como un hombre” y su prestigio social va a depender de su origen tribal y el papel público que comience a desempeñar.

Cuando realmente me di cuenta de hasta qué punto había traspasado la barrera del género, fue una tarde, antes del último rezo, mirando a La Meca, en la que el representante de los jóvenes pasó a buscarme para tratar sobre los servicios que la central solar podría satisfacer para mejorar el ocio y la economía de los jóvenes. Allí era el representante de los jóvenes, y un hombre ya casado y con dos preciosos mellizos. Su gran perspicacia le hacía entrever que el programa solar le podría ayudar a él y a otras familias jóvenes a arraigarse en su pueblo y no tener que emigrar a la ciudad o al

extranjero, como ya empezaba a ser habitual en la comunidad y en los pueblecitos cercanos.

Ha de tenerse en cuenta que según la estructura familiar africana, la producción y consumo dependen de una organización familiar patriarcal, donde los jóvenes, aún casados y padres de familia, deben obedecer el criterio y las decisiones del “Frente de carre” o jefe de familia. Este jefe de familia pudiera ser el padre del joven, o el tío mayor por línea masculina. Son las reglas de convivencia de la familia extensa, aún muy próxima a una organización en clanes étnicos-familiares, en Notto normalmente patrilocales y patrilineales. Esto motiva que las parejas jóvenes no puedan tomar sus decisiones de forma individual y que los jóvenes solteros, a menudo, no puedan contraer matrimonio por no tener capital monetario para satisfacer el pago de novia para la familia de esta, que pierde un miembro fundamental como fuerza de trabajo y capital humano ya que una vez casada formará parte del grupo familiar del marido, y los hijos formarán también parte de este grupo.

Comenzamos a caminar hacia la pequeña mezquita y con naturalidad me cogió de la mano y continuamos paseando, cruzándonos con los hombres que regresaban de los campos de cacahuete y las mujeres que iban hacia sus carres, con sus cubos de agua en la cabeza. Todo el mundo nos saludó con naturalidad. Este acto que para nosotros demuestra una relación íntima o familiar, era allí un acto social normal entre amigos del mismo sexo: él ya había decidido que yo era “su amigo”, e igualmente fue percibido por su esposa y el resto de la comunidad. A partir de entonces, a la caída de la tarde, a menudo, salíamos a caminar cogidos de la mano, hablando de asuntos cotidianos. Fue él también el que me llevó al final del pueblo para que visitara los barrios de los herreros y a su padre, jefe del clan wolof de los herreros, el primer clan wolof que fundó la comunidad “aún antes de la llegada de los franceses” (Diario de Campo. Cuaderno, 2: 16). Fundadores de la comunidad fueron en realidad los primeros depositarios de la jefatura tradicional. Perdieron el derecho a la jefatura en la época de la descolonización francesa por su escasa participación en la lucha por la independencia y el activismo de los toucouleur en esta empresa, grupo étnico que aún hoy en día poseen la jefatura tradicional de forma semi-hereditaria.

Al final de mi tercer año en África hice mi primer viaje a Dialakotto. Viajamos todo el día para llegar a tierra mandinga. El cambio etno-territorial era evidente, nos deslizábamos entre baches por la sabana húmeda, con una agricultura mucho más prospera que la que habíamos dejado atrás en tierra wolof. Era una comunidad cercana al parque natural del Niakolokoba, la mayor reserva natural del país que con sus grandes mamíferos atraía a turistas de todo el mundo.

Mis problemas de acercamiento a la comunidad comenzaron muy pronto, de nuevo desconocía totalmente la lengua nativa, el “manyá”, la lengua mandinga que, por otra parte, nunca llegué a dominar. La estructura social era bien diferente de la que había analizado en Notto. En Dialakotto cada clan era independiente y ni siquiera había un jefe tribal común, sino que cada clan de un subgrupo étnico se organizaba independientemente. Era una comunidad grande organizada en barrios separados. Al inicio las reuniones eran casi imposibles y parecía que caminábamos por la torre de Babel: los ingenieros senegaleses, nuestro querido Josef y yo misma... nadie entendía una sola palabra de lo que se nos decían.

Es esta una cuestión a tener en cuenta en este continente, triste herencia del reparto colonial que formó y separó áreas culturales diferentes o afines, sin ningún miramiento, tan solo teniendo en cuenta sus propios intereses económicos y políticos. El Senegal Occidental tiene una mayor identidad cultural con Mali, país con el que tiene frontera, que con el norte y centro del país. Su tronco cultural común es el mandinga, a veces son animistas y su lengua es común, sin ningún rasgo fonético común con el wolof del norte y el centro del país. Hay un proverbio mandinga que dice que la sabana húmeda, la suya, hizo a los hombres y a los animales fuertes y resistentes, mientras que la sabana seca les hizo bellos y más débiles.

Más en tierra Mandinga contamos, casi nada más llegar, con el señor Diop. Amadú era wolof y trabajaba para el ministerio de agricultura en extensión agraria; llevaba un largo tiempo trabajando en desarrollo agrícola en la comunidad y se había casado con Aminatá, hija de campesinos mandinga, con la que tenía cuatro hijos, estableciéndose en la comunidad. Fue un “informante bien informado”, nuestro “portero” y nuestro anfitrión.

En su hogar viví compartiendo su alimento y su familia; dormí en las altas camas mandingas del patio de su “carre”, cuando el calor impedía dormir en el interior, compartiendo las charlas nocturnas con parientes y amigos sobre el país y sus problemas políticos y sacié su curiosidad por mi lejano país. Aminatá, su mujer, me enseñó con gran paciencia el idioma, -sólo lo que conseguí aprender- y a cocinar su plato estrella, el estofado de cabra.

Mi relato predilecto para todos ellos era que les hablara de las vacas de mi tierra y cuando acudían nuevos oyentes a las charlas nocturnas, siempre alguien me pedía que les contara cómo eran nuestras vacas. En esta comunidad agro-pastoril, el ganado era fundamental en su vida diaria y la comparación mental que hacían entre sus pequeñas vacas cebú y la vaca negra serrana de los bosques del norte peninsular era para aquellos hombres una historia singular que llegó casi a leyenda cuando, en mi segundo viaje, les llevé fotografías del ganado vacuno de mi pueblo natal en la Sierra la Demanda.

Me llamaron Mariamma, porque mi nombre wolof, Marilá, no les pareció adecuado. Comencé poco a poco a asistir a asambleas comunitarias, a visitar los diferentes núcleos de población, a reunirme con los diferentes jefes tribales, pero nunca me sentí como en casa. Creo que nunca deje de ser una extraña. La representante de las mujeres era una joven casada, gran líder comunitaria, que fue una valiosísima ayuda en el trato con las mujeres. Los hombres me facilitaron el acceso a la política local, participe en litigios, no me fue difícil el acceso a la información, pero nunca me permitieron ser uno de ellos. Quizás fue la dificultad en aprender la lengua, quizás no encontré una estrategia adecuada, quizás aquí observé más y participé menos en la vida cotidiana.

No obstante, el proyecto solar en Dialakotto se implementó con éxito, quizás porque la propuesta de integración en la comunidad fue más simple ya que la gestión del nuevo recurso tecnológico no descansó tanto en la organización comunitaria, sino en su gestión por los diferentes linajes segmentarios. Amadú, hasta hace pocos años, aún me escribía cartas contando cómo iban las cosas por sus verdes campos. Al inicio de mi segundo año de estancia en la comunidad, murió Aminatá de parto y la casa

ensombreció, dejaba una niña recién nacida. Es esta una tragedia muy común en el África rural, donde muchas mujeres jóvenes mueren al dar a luz a sus hijos o en el post-parto; las carencias sanitarias, el duro trabajo femenino, la falta de cuidados durante el embarazo, provocan que estos trágicos acontecimientos se repitan demasiado a menudo.

En Cidade Velha, el inicio fue prometedor, el idioma tan parecido al portugués que yo ya dominaba, la isla de Santiago tan acogedora, el arroz con langosta tan sabroso... Pero al inicio era difícil acercarse a las mujeres sin que algún hombre de la familia fiscalizara la conversación, me costó entender una composición parental difusa que, como ya dije, estaba organizada normativamente en familias nucleares, pero que en la práctica social era matricéntrica

En Dialakotto conocí por fin a grupos étnicos animistas, el ancianísimo jefe tribal de uno de los más importantes subgrupos mandingas, el jefe Yamba, que siempre nos recibía sentado en la cama interior de su choza donde vivía rodeado de su “gri-gri”¹¹ y amuletos mágicos. Nunca entendió que yo no dominara, “la lengua del ser humano” (Diario de Campo. Cuaderno, 3: 69), como él me decía a menudo. Pensaba que el mandinga era la lengua de la humanidad y cuando le quería explicar que en mi país hablábamos en otro idioma, se enfadaba agitando los brazos: era el jefe tribal más antiguo de la comunidad y, a pesar de la gran fragmentación social y política de esta comunidad, era el jefe tribal más respetado y con el que tratar los asuntos más influyentes para el bien general.

El relato de la historia fundacional de la comunidad me fue narrado con su voz pausada: “En aquel tiempo en el que los hombres hablaban la lengua de los animales, el perro le dijo al herrero que este era un buen lugar para vivir. Y los mandinga dejamos atrás el andar errantes por la tierra y fundamos esta comunidad”. También comprendí con él el sentido último y primero del animismo cuando nuestro amigo Alí intentaba convencerle de que era posible plantar más de una cosecha en aquellas

¹¹ Gri-gri: Amuleto de protección normalmente fabricados en piel o cuero. Los marabus los ponen en el cuerpo del recién nacido con el nombre secreto del niño o la niña y nunca se lo quitan del cuerpo. Los animistas se rodean de ellos y a menudo incorporan nuevos, como protección articular hacia el mal de ojo. Las mujeres con poderes mágicos también los imponen.

tierras y él con voz airada le contestaba: “No podemos castigar a la madre tierra porque ella es el principio y el fin de todo lo creado” (Diario de Campo. Cuaderno 3: 59-63), un argumento credencial, pero que está empíricamente demostrado en trabajos científicos cuando nos hablan de la gran fragilidad de los suelos de las sabanas africanas, aun cuando tengan agua abundante.

Casi cinco años después comencé mi trabajo de campo en Mauritania utilizando idéntica estrategia de acceso al campo que en Notto, si bien en este país es más complicada la tarea de una mujer antropóloga ya que la separación social por género es mucho más estricta que en el África Negra. Y no decir en El Chad, donde por ser mujer, a menudo, los líderes locales no podían contestar directamente a las cuestiones que les proponía y siempre debía haber un hombre en las reuniones al que ellos dirigían sus respuestas aunque yo hiciera las preguntas.

A mi llegada comenzamos con el conocido peregrinaje por ministerios y direcciones generales. En el Ministerio de Desarrollo Rural el director general nos recibió vestido con un impecable traje de corte occidental y un depurado francés. Saludó a mi compañero, el ingeniero español que trabajaba conmigo, estrechándole la mano; después yo le tendí la mía y ésta quedó suspendida en el aire. Allí de nuevo aprendía una nueva lección. A pesar de ciertas formas exteriores como el traje occidental o el idioma, hay formas culturales que sólo se aprenden en el contexto del campo, incluso en algo tan aparentemente insustancial como el saludo entre dos desconocidos en un contexto laboral.

A partir de entonces, cada vez que saludaba a un hombre, debía llevar la mano derecha al corazón y agachar ligeramente la cabeza ya que el contacto físico entre un hombre y una mujer está reservado al ámbito íntimo o familiar. Hay incluso un gesto, que después comprendí que estaba cargado de obscenidad, que es cuando un hombre y una mujer se dan la mano y éste hace un pequeño rozamiento con sus dedos en la palma de la mano de la mujer: en realidad le está pidiendo relaciones sexuales. La primera vez que me aconteció esto, percibí que algo estaba pasando, pero no comprendí el significado del gesto hasta que las mujeres de Sani me lo explicaron. “Si

vuelves a tocar la mano de ese hombre, pueden darse situaciones complicadas porque él puede pensar que aceptas sus sugerencias.” (Diario de Campo. Cuaderno 5: 21).

Comenzamos a viajar por el desierto de El Sáhara. En el desierto hay una gravedad interna majestuosa y densa entre esas dunas vivas que te envuelven. “En ese maridaje entre dos extremos: el agua del mar y la arena, opera nuestra vida y su fertilidad, la más grande de las paradojas” (El Ghassem Ould, 1989: 15). Este mismo autor mauritano nos recuerda en su libro *Le génie des sables* que su país formaba parte de las grandes rutas transaharianas y cómo estas rutas han tenido, sobre todo, un sentido poderoso de intercambios económicos y culturales (1991: 25).

En la capital, Nouakchott, habíamos localizado al hijo de un antiguo conductor de caravanas, uno de los chóferes que mejor conocía el desierto. Si se viaja por el Sáhara es aconsejable llevar un guía experimentado ya que las pistas no tienen marcas, no hay mapas precisos ni referencias. El desierto viaja desplazándose de un lugar a otro y esto hace muy complicado su conocimiento. Era un bereber alto y silencioso, vestido de azul y al que sólo veíamos los ojos, las manos y los pies. En ningún momento se descubrió ante nosotros. A mí me trataba con fría distancia. Así comenzó nuestro viaje hacia Sani, un oasis del sur en el que íbamos a trabajar.

La incomodidad de viajar por el Sáhara no es sólo el calor, es sobre todo la mezcla de calor, sudor y arena que termina formando parte de tu ropa y tu cuerpo, y la arena, que suspendida en el aire, corta como una lima. Yo empecé a envidiar el “melefel”¹² de las mujeres que cubría todo su cuerpo, incluida la cara y la cabeza; pero vestirse con él era para mí una tarea imposible ¿Cómo se sujetaba al cuerpo una tira de gasa de algodón, relativamente estrecha, que envolvía el cuerpo y subía hasta la cabeza? Hube de esperar hasta que las mujeres de Sani me regalaran un “melefel” (traje tradicional de las mujeres mauritanas), formado por una tela de gasa de algodón muy fina, larga y estrecha, que se ciñe a la cintura y se sujeta en los hombros sin ninguna costura, que ellas mismas fabricaban del algodón que cultivaban en el campo de mujeres. Lo teñían con tintes naturales y lo cortaban, vendiéndolo en una pequeña tienda que regentaba

¹² Melefel: Traje femenino tradicional de Mauritania. Es una tira estrecha y larga de gasa de algodón, que se va ciñendo al cuerpo cubriéndolo hasta la cabeza, de vivos colores y motivos geométricos.

la asociación de mujeres del oasis. Me ofrecieron de regalo de bienvenida un melefel azul, negro y blanco y alegremente me enseñaron a sujetarlo sobre mi cuerpo. En Mauritania mi físico resultaba casi local, vestida así, podía ser una mouri más, sólo me delataba mi desconocimiento, entonces, total del idioma.

Esta estrategia, que ya había utilizado en Senegal de adoptar la ropa local, me proporcionó varias ventajas. En primer lugar, la comodidad de vivir en el desierto más protegida de la arena y el calor por la gasa fina del melefel. Y sobre todo facilitó mi aceptación en el Oasis y en el equipo nativo de trabajo. Al día siguiente de adoptar la ropa local, nuestro conductor y el ingeniero mauritano de nuestro equipo de trabajo, comenzaron a descubrirse en mi presencia. Pero no fue sólo este cambio en mi indumentaria lo que varió ese comportamiento. Durante la primera noche en la “jaima” que habían preparado para nosotros, después de cenar, llegó ese momento nocturno, el que los pueblos del desierto y las sabanas más aman. Como dice el autor senegalés, Sidibé Mambo: “Contar historias durante el día, según la creencia popular, provocaría la muerte de un pariente, del padre y sobre todo de la madre...” (Tchicaya, 1988: 7). Y así con el aire más fresco de la noche, tomando té verde y entreteniéndonos con historias, juegos de palabras y acertijos conseguí esa cierta ambigüedad de género que facilita sin lugar a dudas el trabajo antropológico.

Entre todos aquellos hombres yo era la única mujer, las demás se habían retirado a sus tiendas familiares después de la cena. El primer acertijo era el de las dos puertas y sus guardianes. Una puerta lleva al paraíso, la otra al infierno. Un guardián es sincero, el otro mentiroso ¿cuál es la pregunta que debe hacerse a cada uno para saber cuál es la puerta que lleva al paraíso? Cuando acerté el acertijo y expliqué racionalmente mi respuesta, aquellos hombres de Sani y mis compañeros de trabajo se mostraron sorprendidos y comentaban: “La primera en acertarlo ha sido Mariamma¹³, a pesar de ser una mujer puede pensar como un hombre” (Diario de Campo. Cuaderno 5: 23). A partir de aquella noche pude hablar en primera persona con el ingeniero mauritano, y nuestro chófer Ali comenzó a interesarse por nuestro trabajo y se convirtió en mi profesor de saara, advirtiéndome a menudo de algunas manipulaciones que los líderes locales querían llevar a cabo.

¹³ Mariamma es el nombre que eligieron para mí en tierra mandinga, por parecerse a mi nombre, que para ellos era un nombre inaceptable, por ser un nombre que designaba a un objeto, un coche. Entre los wolof me dieron un nombre nativo que fonéticamente se parecía a mi nombre familiar, Marilá.

Las relaciones étnicas en este país son bien complejas ya que la división social se basa en la falsa dicotomía de dos grupos étnicos, los mouris y los pular. Y esta falsa división étnica marca toda la estructura social y los mecanismos de poder y diferenciación social. Son en realidad troncos étnicos de origen divergentes pero profundamente hibridados, hijos del desierto y su nomadismo hace muchos siglos que se mezclaron. “Hijos de emires e hijos de esclavos, nuestro uniforme itinerario nos conduce a tomar nuestra propia identidad, para guardar el papel especial que nos impone nuestro medioambiente.” Gran parte de la historia mauritana se encuentra escrita sobre sus arenas, llevadas por el calor y los vientos de desierto, que recogen la voz de sus habitantes ya que “raros son los libros que conservamos de nuestros antepasados... víctimas de la voracidad de las termitas y la negligencia pragmática de los nómadas.” (El Ghassem Ould, 1991: 5-8).

Según este constructo social “racial”, los mouris son descendientes de los árabes blancos que forman la élite económica y social del país. Mientras que la etnia pular está formada por los grupos negroides que habitaban más cerca del río Senegal, al sur del país. Estos grupos pular han sido nómadas hasta recientemente, lo mismo que los mouris que se movían con libertad por el Sáhara con sus ganados en pos del agua y del pasto. Hasta los años 60 no terminó la esclavitud doméstica de estos pular por los mouris. Lo que viene a configurar la pertenencia a uno u otro grupo étnico no es el color de la piel, sino el origen familiar y la lengua. Ambos grupos son musulmanes, ganaderos y se han asentado en los oasis a partir de los años ochenta del siglo pasado. Pero hay grandes diferencias en cuanto a las posiciones de poder político y económico que detentan en su país. Desde Mauritania, cruzar el río Senegal y bajar por el país vecino hasta Notto era para mí como volver a casa, aunque la fascinación del desierto y sus nómadas siempre me perseguirá.

4.3. A pesar de la sed. Roles múltiples.

En uno de los viajes por el desierto, perdimos el camino. El agua que llevábamos en el todoterreno era imposible beberla ni tocarla, la botella quemaba los dedos dada la alta temperatura que había tomado. No habíamos podido comer en todo el día. El ingeniero que viajaba con nosotros empezó a tener fiebre, era muy fuerte el calor y no habíamos ingerido líquido alguno en muchas horas. En ese momento vimos un grupo de mujeres nómadas con sus hijos pequeños y el ganado aún joven. Bajamos del coche

y Ali pidió hospitalidad. Aquellas mujeres comenzaron a preparar té y nos pedían perdón por no poder darnos dátiles como acompañamiento, como pide la hospitalidad del desierto, ya que ese año había sido grande la sequía. Los hombres habían ido con los rebaños en busca de agua y pasto. Llevaban ya varios días fuera y aún no habían regresado. Ellas sabían cómo vivir allí en medio del espacio infinito, sólo poblados por sus “jaimas” y sus pocos utensilios domésticos.

Estaban muy angustiadas porque el bebé más pequeñito estaba enfermo, delirando a causa de una altísima fiebre. En África, sobre todo en la estación húmeda es muy común encontrar a bebés enfermos, están resfriados y suelen tener infecciones oculares y bucales. Era algo que ya había visto en Notto. En Notto, una madre de las pocas familias serer que había, vino nerviosa a buscarme. Su hijo de cinco meses llevaba días llorando y no sabía cómo tranquilizarlo. Yo era su última oportunidad, el marabú ya le había impuesto las manos, ella le lavaba a cada rato, pero el bebé ardía de fiebre y no parecía mejorar. En un principio me negué a acompañarle, yo no era médico -le contesté- “no sé cómo ayudar a tu hijo”, pero ella insistió: “Tú eres inteligente, debes saber hacer algo que yo no sé hacer. Al menos ven a verle.” Cuando llegué el niño era un ascua ardiente y lloraba con desconsuelo. Sus ojitos estaban infectados, llenos de pus. Su madre le lavaba la carita con el borde de su “tei-bass”. (Diario de Campo. Cuaderno, 3: 34).

Recordé los remedios de mi infancia rural ya que no tenía más medicina que un calmante de adulto, así que mandamos hervir agua con sal y un paño limpio. Una vez templada el agua, limpié los ojos y la boca del bebé, le dimos cuarto del calmante y al rato se quedó dormidito. La madre se comprometió a hacer lo mismo cuando el bebé despertara. Al día siguiente el bebé gateaba y reía como si nada hubiera acontecido.

Así aprendí dos valiosas lecciones: la primera, que hay normas de salud e higiene que son culturales y no en todos los lugares se conocen y que como comenté a su madre, en realidad yo poco había hecho, era la fortaleza de su hijo lo que le había hecho sanar con una pequeña ayuda. Son niños que no han sido medicados en ningún momento de su corta vida, igual que sus madres. La segunda lección es que la práctica del trabajo etnográfico de campo es un ejercicio de papeles múltiples, es algo para lo que debes

estar preparada, pero que sólo puedes precisar en el propio contexto del campo. Nadie me había comentado nunca que a lo mejor me dedicaría a curar bebés y a enseñar principios básicos de cuidado infantil de mis abuelas a las madres africanas. Al día siguiente, reunimos a las jóvenes madres cerca del pozo comunitario; por la tarde, cuando el calor no era tan sofocante y la mujer curó a su bebé los ojos, explicamos a las otras madres cómo se debía hacer. Yo les decía que mi abuela paterna nos lo hacía a todos sus nietos y nietas cuando éramos pequeños. (Diario de Campo. Cuaderno 3: 36).

En el desierto mauritano hicimos la misma practica: hervir un paño limpio, después hervir agua con sal y, una vez tibia, limpiar una y otra vez los ojos y la boca del bebe y darle cuarto del calmante de adulto, que era mi única medicina disponible. Pasamos toda la noche tomando té verde y leche cuajada de camella, después cuscús con carne de cabra. Cada dos horas el niño despertaba y volvíamos a limpiarle sus ojos y boca, llenos de pus. Yo pensaba que el niño estaba con demasiada fiebre para salir adelante con sólo un poco de calmante y limpieza; también pensaba y así le comentaba a Alí: “Si al bebé le pasa algo ¿cuál sería la reacción de aquellas mujeres?”, pero a las seis horas el niño despertó más tranquilo, agarrado al pecho de su madre y mamó, durmiendo toda la noche seguida. Al día siguiente era un bebé sonriente que reclamaba toda la atención de las mujeres agitando sus manitas. (Diario de Campo. Cuaderno, 5: 160)

El Ghasem Ould reflexiona en su capítulo “Le Séné, (el purgativo natural) á l’Aspirine”, sobre el universo curativo de su país, basado en la austeridad esencial del desierto. Para las gentes de la arena la “oumda”, es decir, el estómago, es considerado “la vivienda del mal”, así la nutrición es esencial, al igual que la creencia en un solo medicamento para todas las dolencias. Los sistemas de purgación son utilizados con recurrencia y cuando estos fallan, se recurre a la aspirina como remedio sanador de la medicina occidental (1991: 95-102).

Aquellas mujeres habían compartido lo poco que tenían con nosotros y sobre todo se habían compartido ellas mismas permitiéndonos entrar en su campamento. El sagrado don de la hospitalidad de los pueblos nómadas. ¿Debemos dar algo a cambio del inmenso privilegio de compartir vidas ajenas y por tanto poder recoger informaciones

etnográficas? La despedida fue triste, me decían que me quedara a vivir entre ellas. Debían pensar, a pesar de las múltiples explicaciones que les di, que era una gran sanadora. Este ejercicio de papeles múltiples en el campo es siempre complejo y a veces algo contradictorio.

El objetivo principal de una investigación básica es generar conocimiento sobre las diferencias y similitudes culturales. El rol principal será aquí la investigación; cuando hacemos antropología más aplicada a cambios culturales inducidos por una innovación técnica, nuestro papel varía un poco. Somos investigadores que buscamos comprender ese sistema social y sus relaciones sociales, pero en esa empresa hay otras motivaciones, somos también mediadores culturales entre una institución innovadora y la comunidad implicada en ese proceso de cambio social inducido.

Así dos roles serán los fundamentales en el contexto del campo, el de investigador y el de facilitador social; pero nuestra posición siempre será de una u otra forma marginal, ya que estás dentro pero también fuera de tu lugar de trabajo, vives entre ellos, los agentes sociales, pero no eres uno de ellos plenamente, es lo que los Lofland (1984) nos dicen, recordándonos que el etnógrafo se sitúa entre el extrañamiento y lo familiar y su papel es tanto de amigo como de extraño. Por eso se habla a menudo en la disciplina de que somos “nativos marginales”, (Freilich, 1970).

Junto a estas dos tareas principales, habrá una multitud de papeles secundarios, que podemos definir como secundarios, pero que marcan también nuestro trabajo, nuestro acceso a la información y que definirán los papeles múltiples que desempeñamos en el campo: podemos ser maestros y alumnos, curanderos y curados, choferes, amigas, confesores, hijas y madres... ¿Cómo no perderse en esta tela de araña de posibilidades? De nuevo es en los diferentes contextos de interacción social, donde encontraremos las respuestas adecuadas. (Turner, 1962).

El éxito de la empresa no se puede medir por si ejerciste muchos o pocos papeles, o si sólo ejerciste uno, sino por conseguir un equilibrio entre conocimiento, acción y servicio a la comunidad que te ha acogido. Sin perder nunca de vista que nuestro principal objetivo es el conocimiento de las diferencias y similitudes culturales. Como

escribió Maurice Godelier, “los seres humanos, a diferencia de otros animales sociales, no sólo viven en sociedad sino que crean la sociedad para vivir” (Godelier, 1986: 14).

Otra de las funciones que se suele ejercer en el campo es la de transportista. Nuestro coche era además el del subprefecto, el único que había en Notto, con lo cual cada vez que nos desplazábamos a la ciudad íbamos atestados de gentes, cestas, “bissab”¹⁴, verduras, niños y mujeres, apretados unos contra otros; el coche era una fiesta, y a menudo éramos además, mensajeros entre el campo y la ciudad, una especie de gestoría informal que ayudaba en la redacción de documentos oficiales y, a veces, intermediarios entre la población y los ministros de Dakar en consultas y peticiones oficiales.

Como ya comenté, el pequeño ejército infantil me ayudó con mi primera integración en Notto, con el tiempo exigí juego y otras actividades lúdicas. Fue sobre todo con la llegada de mi hija, que entonces contaba con unos 10 años de edad, cuando en los ratos en que los pequeños no estaban en el colegio y no había que realizar los trabajos familiares, organizábamos juegos. Las niñas nos enseñaban a bailar “el cuadrilátero” y nosotras, canciones y juegos españoles que ellas recibieron con agrado. El corro de la patata se convirtió en una actividad cotidiana y también el “pilla pilla” o la “gallinita ciega”. Mi hija me enseñó mucho sobre el mundo infantil, que se componía a partes iguales de colegio, trabajo y juego. Aquellas niñas de 9, 10 y 11 años, sabían ya cómo cuidar a sus hermanos menores, dónde recoger frutos, acarrear agua y leña y cuidar de sí mismas y de los más pequeños.

Entre todo el grupo infantil sobresalía la atención y la ternura que toda la comunidad profesaba al único pequeño especial. Era un poco mayor que el resto, pero por sus dificultades físicas y mentales, iba siempre acompañando a los más jóvenes, era del clan de los Bâ. Sonreía siempre lleno de babas y los otros niños y niñas solían ayudarle a correr, a beber agua y a comunicarse con el mundo de los adultos. Acabado mi primer año de proyecto, partí de la comunidad por unos meses; a mi regreso, su madre

¹⁴ Bissab: Planta de flores moradas utilizada como infusión fría. Muy apreciada por sus propiedades refrescantes y energizantes. De sabor amargo pero agradable, es cultivada y comercializada por las mujeres, que consiguen un gran rendimiento económico por su cultivo y su venta en los mercados locales.

corrió hacia mí llorando, llevaba en la mano una foto que yo les había hecho a todos los niños y, en medio de todos, él miraba a la cámara sonriente con sus grandes dientes desiguales. Un coche, que pasaba por la pista demasiado deprisa, le había atropellado. Qué gran ironía, morir atropellado en una pista de tierra donde casi no había tránsito. Así, con el tiempo me convertí en la “tan-ta”¹⁵. Del miedo inicial de los bebés a mi presencia, pasaron a pedirme que les cogiera en brazos. Los mayores me saludaban a mi llegada buscando algún caramelo en mis bolsillos. Cuando regresaba de la ciudad, sabían que traía queso, naranjas o mantequilla y comenzaba entonces una verdadera fiesta, ya que para ellos estos productos eran considerados verdaderos manjares.

Al finalizar mi primera estancia africana, pasé a despedirme del jefe Bâ, estaba sentado en su estera, en su patio, charlando con su hermano pequeño. Le expliqué que viajaba a mi país por un corto periodo de tiempo, pero que regresaría pronto. Definitivamente mi primer problema de acceso a la comunidad había concluido. Me dijo: “Las mujeres y los niños te han aceptado y todos hablan bien de ti, así que yo en nombre de la comunidad te digo que puedes volver aquí cuando quieras porque siempre serás bien recibida” (Diario de Campo, Cuaderno 1: 204).

4.4. Mujeres que viajan solas

Abundan en la bibliografía referencias variadas sobre mujeres antropólogas que no pudieron terminar su trabajo de campo o que tuvieron serias dificultades en su realización. Se relaciona esto con el rechazo que mujeres “diferentes” reciben en las sociedades llamadas tradicionales o con una cierta “naturalizada” indisposición de las féminas para la antropología. También se explica cómo no son admitidas en el universo masculino en estudio o también se relaciona esta dificultad con una cierta “avaricia” de los nativos hacia las “mujeres blancas” por su carga sexual. Desde mi propia experiencia de campo creo que estos argumentos son falaces.

Para el primero de los supuestos, el rechazo a las mujeres independientes en las sociedades más tradicionales, tenemos el ejemplo de la entonces joven antropóloga

¹⁵ “Tan-ta”, es la tía. Metafóricamente los términos de parentesco unen a sujetos sin lazos de sangre, posibilitando las relaciones sociales entre extraños en términos de parentesco.

estadounidense, Landes, que fue a hacer trabajo de campo al interior de Brasil en los años treinta y no pudo concluir su investigación por el rechazo de los campesinos. Este hecho, narrado por Harris en su artículo sobre Brasil (1963) y recogido también por Hammersley y Atkinson (1994: 95), tiene que ver con las diferencias de género en los profesionales de la antropología, en cuanto a asumir nuestras condiciones personales, ya que la estrategia de investigación respecto al acceso a la información no puede ser llevada a cabo desde la neutralidad de género y edad, porque nuestra presencia nunca es neutral.

Posiblemente nuestra compañera no entendió que pasear en pantalón corto y ligera de ropa, a final de los años treinta, por una comunidad campesina del interior brasileño, no era la estrategia más adecuada para conseguir el acceso al campo y por tanto a la información. Dicen los autores citados que fue tratada como una prostituta y tuvo serios problemas. La propia Landes, años después, recuerda este hecho diciéndonos que rompió las reglas locales acerca del comportamiento adecuado de una mujer (Landes, 1986: 137).

Indudablemente nuestras estrategias en el trabajo de campo deben ser adecuadas al contexto de investigación, pero deben hacerse desde nuestras condiciones personales, teniendo en cuenta sobre todo que: “el investigador no puede escapar de las implicaciones que devienen del género: no es posible alcanzar una posición de neutralidad en este sentido, aunque las implicaciones de género varían de acuerdo con el lugar y se entrelazan con la orientación sexual” (Hammersley y Atkinson, 2004: 94). En la mayoría de los casos esta cuestión ha sido referenciada como un problema único de las mujeres antropólogas, que parecen ser las únicas que tienen obstáculos en el campo por su condición de mujeres. Sin embargo, hay autoras que argumentan desde su propia experiencia de campo que tuvieron mayor acceso a la información de las mujeres en estudio, por su condición femenina, y cómo pudieron al mismo tiempo aprovechar esa cierta ambigüedad de ser una “mujer diferente a las nativas” (Golde, 1986; Rainbird, 1990; Warren, 1988; Easterday, 1977).

Sin lugar a dudas un hombre antropólogo, en pantalones cortos, tendría también problemas de acceso a la información inicial en un país como Mauritania. Tanto unas

como otros hemos de entender las categorías “emic” en cuanto a los aspectos culturales ligados a la seducción, el coqueteo y a la sexualidad para saber cómo manejar estos aspectos. El cuerpo femenino está profundamente y culturalmente sexuado desde la visión masculina heterosexual. En el África Negra el cuerpo de la mujer representa de cintura para arriba el espacio ligado a la maternidad y el reclamo sexual para los hombres está localizado sobre todo de cintura para abajo, siendo las piernas un importante reclamo de deseo sexual; en Brasil son sobre todo las nalgas o la “bunda”. Sin embargo, en el mediterráneo son también los senos femeninos un gran reclamo sexual para los hombres heterosexuales.

En gran parte del África Negra rural, cualquier bebé tiene derecho a mamar del pecho de cualquier mujer de la comunidad. Cuando están hambrientos o llorosos, suben gateando al regazo de alguna mujer si no está la madre. Esta costumbre, socialmente adecuada, representaba para mí un sobresalto y nunca pude permitirlo. Este hecho nos habla y me hizo darme cuenta de cómo en realidad el nuevo proceso de enculturación que sufrimos en el contexto de campo no anula, en modo alguno, otras de nuestras adscripciones culturales siendo tan solo una conversión cultural secundaria.” El etnógrafo debe estar intelectualmente suspendido entre la “familiaridad” y el “extrañamiento” mientras que, socialmente, su papel oscila entre el “amigo” y el “extraño” (Lofland, 1971: 979).

Freilich (1970) define al etnógrafo como un “nativo marginal”. La cuestión es siempre cómo manejar esta marginalidad cuando los actores sociales con los que trabajamos y convivimos nos van definiendo según sus marcos de referencia cultural, pero, idénticamente, nosotros también poseemos nuestras propias raíces culturales. “Tengamos en cuenta que todo antropólogo proviene de una variante específica del amplio campo de la diversidad humana social y cultural. De hecho el antropólogo mismo creció en un cierto medio, en una cultura, en un pasado no muy lejano. Sin embargo, el propio método de trabajo del antropólogo le exige superar, en la medida de lo posible, sus propias suposiciones, su propio legado de conocimientos, su propio punto de vista culturalmente condicionado, a fin de comprender, tan claramente como sea posible, el punto de vista de aquellos a quienes estudia.”(Carrilhers, 1995:15-16).

Para un ejemplo del segundo supuesto tenemos el libro de nuestro ya citado Antropólogo Inocente (Barley, 1989) que, entre bromas irónicas, afirma que las

mujeres no pueden hacer trabajo de campo entre los dogón porque nunca podrían acudir a los rituales masculinos de la fertilidad, para después argumentar que él no tuvo problemas en comprender el universo femenino porque la mujer del jefe hablaba con él y, al fin y al cabo, los rituales de las mujeres prácticamente no existían. Cuando es posible observar el mundo masculino, es siempre obviado el mundo femenino, así el universo femenino no aparece y casi está inexistente en la antropología de corte clásico, y aún en obras más recientes es escaso.

Como señala la antropología feminista directamente relacionada con la teoría del género, poco sabemos de las sociedades humanas si no tenemos en cuenta a la “otra mitad”. A menudo, la propia teoría de las ciencias sociales se ha construido sobre esta pantomima de la realidad social. O, si se quiere, se ha construido sobre el etnocentrismo y el antropocentrismo, interpretando una realidad mutilada donde poco sabemos de lo femenino. ¿Dónde están las mujeres? ¿Qué hacen las mujeres? Estas dos preguntas que articulan la teoría de género quedan sin ser respondidas en algunos autores clásicos y contemporáneos. Como nos recuerda con gran acierto Martín Casares, esta cuestión está relacionada con los aspectos más conservadores de la academia: “Todo ello está ligado al miedo al cambio y a la transformación de las relaciones sociales de género establecidas, especialmente cuando el grupo dominador considera que el cambio supone una pérdida de los privilegios de los que han gozado tradicionalmente.”(Martín Casares, 2012: 31-32).

Este hecho, que es grave en el análisis de la sociedad occidental, es aún más dramático si queremos comprender sociedades de corte más tradicional, basadas en gran medida en estructuras de parentesco, como forma prioritaria de articulación social en donde, para comprender los espacios domésticos y las estrategias de producción y reproducción, es fundamental acercarse al mundo femenino y a los conflictos y estrategias de cambio social relacionadas con las desigualdades de género.

En el inicio de la disciplina sabemos algo sobre las mujeres del sur sobre todo por las investigaciones de algunas de las primeras antropólogas, aspecto sobre el que incidiré más tarde. Este es el caso de Alice Fletcher entre los Omaha, de Elsie Clews Parsons entre los indios pueblo, de Phyllis Kaberry entre los aborígenes australianos o de

Margaret Mead en Samoa. Si bien, hemos de esperar a los años 70 del siglo XX para que comience a desarrollarse primero la antropología de la mujer y luego la antropología de las mujeres.

La primera hace una fuerte crítica de cómo es representada la mujer en las obras antropológicas y, en cierto sentido, se inicia la denuncia del androcentrismo de la disciplina; el problema es que se universaliza a la mujer en singular, como objeto de estudio, sin tener en cuenta las peculiaridades culturales y sociales de las mujeres en estudio. La segunda ponía un acento mayor en la diversidad del universo femenino, poniendo de manifiesto que lo femenino o lo considerado femenino está socialmente construido, y si la dominación masculina es universal, como argumenta Bourdieu en su obra *La Dominación Masculina*, ésta está sujeta a infinidad de variaciones, el problema era que todavía todos los argumentos giraban alrededor de la definición del sexo y no del género (Stolcke, 1996).

Hubo que esperar a los años 80 del siglo XX para tener un aparato teórico y analítico dispuesto, para comprender mejor la necesidad de un enfoque global de las sociedades humanas, y así se incorpora el género como concepto explicativo, que factura además el determinismo biológico implicado en el sexo como concepto explicativo. Una nueva generación de mujeres y hombres, indudablemente inspirados por el feminismo, comenzaron a tener en cuenta una mirada holística real sobre las sociedades humanas: es decir, en todos los mecanismos socio-culturales hay gerencia o sumisión o insumisión femenina. Tal es el caso de Anette Weiner que analizó el reparto de la riqueza en la sociedad trobriand, dándose cuenta en su trabajo de campo que las mujeres también hacían intercambios y distribución de riqueza en ciertas ceremonias ligadas a los difuntos, y puso de manifiesto que Malinowski no había tomado en consideración este hecho (Moore, 1999). La diferencia fundamental entre estas dos observaciones sobre estas islas del Pacífico no es tanto el tiempo transcurrido, más de cuarenta años, entre el campo de Malinowski y Weiner, sino que la segunda tuvo en cuenta las estrategias de género y el papel que las mujeres tenían como productoras en sus comunidades (Weiner, 1988).

En enfoques más generalistas, hemos de tener en cuenta a Sherry Ortner (1979) y Michelle Rosaldo (1979). La primera pone el acento en cómo las mujeres están simbólicamente asociadas a la naturaleza desde un enfoque comparativo y global y, en cierto sentido, continuando con las tesis estructuralistas de Lévi- Strauss, advirtiendo una universal subordinación femenina (Ortner, 1979). Quizás lo que no nos queda muy claro en esta autora es que esta dominación universal no deja de ser una cuestión cultural que puede ser transformada como cualquier sistema de dominación. Otra crítica que se ha hecho a sus análisis es que no en todas las sociedades se observa esa dicotomía occidental entre naturaleza-cultura (MacCormack y Strathern, 1980; Goodaler, 1980; Gillison, 1980).

A los análisis de Michelle Rosaldo (1974) le debemos el conocer cómo la oposición entre lo público y lo privado tiene un componente de diferenciación por género y cómo a mayor separación entre estas dos esferas de la vida cotidiana, mayor inferioridad de estatus para las mujeres, y así ellas están oprimidas por estar relegadas al espacio doméstico y familiar. La mayor crítica que se puede hacer a esta autora es no dejar claros los límites entre estas dos esferas de la vida cotidiana y cómo no son consideradas de igual modo en todos los grupos sociales. Uno de sus legítimos argumentos es considerar que, si el reparto de los trabajos y las responsabilidades domésticas y familiares se realiza de manera más equitativa entre hombres y mujeres, esto equilibraría la desigualdad de género (Rosaldo, 1980).

Todos estos desarrollos teóricos nos ayudan a entender mejor a las mujeres del sur y sus relaciones con los hombres, permitiendo comprender mejor las dinámicas de cambio social, pero indudablemente nos ha ofrecido también un punto fundamental de inflexión en cuanto a cómo nuestro género es un marcador fundamental en nuestras investigaciones de campo y en cómo interpretamos el material que recogemos. (Rohrlich_Leavitt, Sykes y Weatherford, 1974).

Realmente, cuando se argumenta sobre la dificultad de las mujeres etnógrafas, el problema está mal enfocado ya que de nuevo hay que tener en cuenta las estrategias de investigación y cómo construimos el trabajo de campo, basándose en un difícil equilibrio entre observación y participación. El fondo de esta cuestión es clave ya que

pone de manifiesto, de nuevo, la permanencia de la segmentación de género en la academia, tanto hacia las mujeres antropólogas como hacia las mujeres de los grupos humanos con los que trabajamos.

Barley, refleja este doble problema con suficiente claridad: "Resulta sorprendente el número de mujeres solas que en otro tiempo podían moverse libremente entre los "salvajes", en gran medida debido a que tampoco ellas figuraban en el "mapa social" de los nativos. En la actualidad, no obstante, las cosas han cambiado bastante y la mujer solitaria puede decirse que se ve obligada a tener relaciones sexuales con la gente objeto de estudio. Como parte del nuevo concepto de "aceptación", cualquier mujer no acompañada que regresa sin experiencias tiende a suscitar comentarios de sorpresa y casi de reproche entre sus compañeros. Ha desaprovechado "una oportunidad de investigar" (Barley, 1989: 201). Pero para él, este asunto no resultaba problemático, ya que le parecía imposible el intercambio sexual con las mujeres dowayo.

Al mismo tiempo, para él no resultó nada complicado comprender el universo femenino del grupo que estudia y con el que convive ya que el mundo femenino es fácilmente comprensible para cualquier etnógrafo por su falta de complejidad y secretismo: "Mientras que los hombres se consideran depositarios de los secretos últimos del universo y habla de engatusarlos para que los compartieran conmigo, las mujeres estaban convencidas de que toda la información que poseyeran carecía de importancia y podía ser repetida sin remordimiento a cualquier extraño. Con frecuencia abría nuevos terrenos de investigación aludiendo de pasada a alguna creencia o ceremonia de la que yo no había tenido noticia hasta entonces y que los hombres habían evitado mencionar". Para concluir nos dice que realmente "solo estaba al alcance de los hombres conocer la totalidad del sistema cultural" (Obra citada: 99- 98).

A pesar de que su estudio sobre la fertilidad se refiere a la fertilidad masculina, curiosamente la figura central de dicho ritual es una mujer mítica, y de la única mujer de la que nuestro antropólogo habla es de Mariyo, la tercera esposa del jefe Dowayo, y es ella la que le abre los ojos sobre cómo la fertilidad masculina y la femenina están

entrelazadas, pero no por ello deja lugar a ninguna duda sobre cómo su condición de varón es la que le posibilita hacer una buena investigación de campo y, con un deseable sentido irónico de humor, narra sus dificultades, entre las que por supuesto no se encuentra el género.

¿Habría sido diferente su investigación si hubiese tenido en cuenta la perspectiva de género? Indudablemente. Aspectos simbólicos relacionados con la fertilidad de los campos y los hombres tienen que ver también con la fertilidad femenina, y la percepción cultural hacia lo húmedo y lo seco se establece, sin lugar a dudas, cómo una clara división de género: lo húmedo está representado por las mujeres y lo seco representa a los hombres, pero lo húmedo es un signo de fertilidad general: “Las mujeres, por su parte, llevaban a cabo una serie de extraños actos con penes de ñame que me dejaron desconcertado hasta que me di cuenta de que eran una mera adaptación de lo que hacen los chicos después de ser circuncidados” (Obra citada: 153). Afirma que en el país Dowayo “se cree que la sexualidad humana y la fertilidad de las plantas ejercen una beneficiosa influencia mutua. Por ejemplo, la primera vez que menstrua una niña, la encierran durante tres días en la choza donde el mijo se transforma en harina” (Obra citada: 163).

Pero si nuestro antropólogo hubiera hablado y observado más a las mujeres, se hubiera dado cuenta que en esos tres días la “nueva” mujer va a aprender de las mujeres mayores nuevas prácticas de vida: es una iniciación a su vida adulta que en muchas comunidades rurales de África Occidental se hace en grupo y con gran secreto, adiestrando las mujeres mayores a las jóvenes, aprendiendo remedios higiénicos, prácticas familiares, conjuros amorosos o de protección. Abu-Lughod nos recuerda que la iniciación femenina, de igual modo que la masculina, se produce como tránsito desde la infancia a la edad adulta y, por eso, separa a las jóvenes de su medio familiar habitual para ser confiadas a las mujeres mayores y experimentadas. En realidad los códigos socializadores en el África Negra ponen el acento sobre todo en las relaciones interpersonales: “el saber más importante es saber conducirse con los otros” (Abu-Lughod, 1980: 169- 171).

De esta complejidad de la vida femenina rural africana Nigel no nos da cuenta, sin reconocer siquiera que el género debe ser considerado como una categoría transversal en el trabajo de campo, tanto cuando analizamos nuestra propia práctica como cuando intentamos comprender nuevos universos culturales.

Un tercer aspecto poco tratado en la disciplina es la sexualidad en el trabajo etnográfico, a pesar de que tanto Malinowski como más tarde Mead reflexionaron sobre esto. Los antropólogos teóricamente aparecen tanto sin género como asexuados en su práctica profesional y, por tanto, redactan también textos asexuados. Indudablemente, este aspecto tiene diferentes explicaciones, además de ese cierto puritanismo occidental que a mi manera de entender tiene mucho que ver con nuestra disociación ideológica, filosófica y credencial entre cuerpo y mente, o cuerpo y espíritu, o interior y exterior, donde el cuerpo siempre parece querer dominar nuestro espíritu y, por tanto, debe ser domesticado e incluso reprimido. Deberíamos además practicar ese puritanismo socio-sexual en aras de la objetividad científica de nuestra empresa, ya que nuestra labor debe ser objetiva y por tanto neutral.

Arriesgarse a la sexualidad en el campo puede suponer poner en juego el distanciamiento necesario para, controlando el conocimiento cultural, no alterar el experimento, como desde la antropología naturalista se ha intentado practicar; pero, desde los últimos años del siglo veinte, hemos ido reconociendo la doble contradicción que surgía siempre: “Distanciamiento en la cercanía... el cuerpo, por un lado, y la mente, por otro” (Nieto, 2003: 2). La publicación de los diarios de Malinowski (1989) significó un gran revulsivo a la aparente neutralidad del proceso etnográfico y nos aparece nítidamente la sexualidad del “voyeur” etnográfico: no tener relaciones sexuales con las nativas, pero sufrir constantemente un solitario erotismo y un desasosegante deseo sexual hacia ellas.

Aparte de esta quiebra con la pretendida objetividad científica, hay otras razones para esta opacidad: el contexto colonial en el que se desarrolla la disciplina, cierto racismo encubierto en los etnógrafos como hijos de su tiempo y su origen mayoritariamente occidental, el prestigio profesional que podía verse amenazado y también el hecho de la concepción biomedicalizada de la sexualidad. Si la sexualidad es competencia

profesional del médico, el antropólogo o la antropóloga puede no ocuparse de ella y así, fuimos formados en los distintos departamentos de ciencias sociales por los que transitamos en esa máxima: “Desplegarse sexualmente en el campo no es ético” (cita en Nieto, 2003: 43. Kulick y Willson: 1995). A su vez, hacemos del trabajo sobre el terreno un espacio asexuado y sin género. Como señala Nieto “era además de un espacio asexuado, un espacio sin género del que se escribía y se vivía en masculino” (Nieto, 2003: 45). Así parecía que para las mujeres antropólogas era además casi imposible el acceso al campo en sociedades ágrafas, muy segmentadas en género.

Esta dificultad impuesta desde la academia para las mujeres etnógrafas, en cierta forma se ha sustituido. Las bromas de algunos colegas profesionales, así como la imperiosa necesidad de las antropólogas de encontrar su lugar en la profesión ha motivado que sean casi siempre ellas las que van a relatar sus experiencias sexuales y a las que en cierto modo se les exige ese “cierto” reconocimiento de su erotismo durante el viaje. Cada vez que regresaba de África y asistía a algún seminario en la facultad, pocos de mis compañeros se interesaban por la vida que yo llevaba en las comunidades africanas o por cómo eran las rutinas diarias de sus gentes, pero eran abundantes los comentarios y las preguntas sobre el tamaño del pene de los nativos o si había habido intentos de seducción o incluso de estupro.

Creo también que ha sido una mayor conciencia de género la que ha facilitado esta tarea, ya que: “El hecho de ser-sentirse mujer probablemente favorece que numerosas antropólogas tengan en cuenta cuestiones vinculadas con la construcción cultural de las relaciones de género en las sociedades que estudian” (Martín Casares, 2013: 27). En 1980, Karla Poewe relata su experiencia de campo y su enamoramiento de un magistrado rompiendo así con los estereotipos sexistas objetivistas, ofreciendo una muestra de cómo la sexualidad humana está también construida socialmente y no biológicamente (Poewe 1999). La narración de Paul Rabinow de su escarceo sexual con una prostituta en su trabajo de campo en Marruecos, fue durante un tiempo, muy criticado en la disciplina (Rabinow, 1992:75).

El espacio de la antropología es diferente al médico; nuestro espacio conceptual es abierto tanto empírica como conceptualmente, y nuestra experiencia requiere siempre

un desplazamiento a veces externo, como Karla Poewe o yo misma, que acudimos a vivir en África, o interior en nuestra propia sociedad: viviendo nuestras vidas públicamente, ella ente los Lenda, (nombre ficticio de un grupo africano), yo entre los Wolof, los Toucouleur, los Pular o los Mandinga. "Y debemos permanecer entre ellos un largo periodo de tiempo" (Nieto, 2003: 45-46), conviviendo, generando nuevas redes sociales, intentando comprender vidas ajenas a veces muy alejadas de nuestra propia vida, esa inmersión en la cultura del otro que es un imperativo metodológico y empírico en la disciplina.

Sophie Caratini en su libro *Lo que no dice la Antropología* toma otro camino. Su elección fue asumir, con los hombres de su tribu en Mauritania, el tabú del incesto y reconocer haber tenido relaciones sexuales durante sus prolongadas estancias entre los erguibar: "Quién podría pretender haber vivido en abstinencia sexual durante todos sus viajes" (2013: 87).

Mi propia experiencia en África fue un caso intermedio entre los de estas dos autoras. Yo estaba recién divorciada y mantuve una relación amorosa y sexual con un compañero senegalés de trabajo. En las comunidades en las que viví tuve dos proposiciones para comenzar los trámites de boda, que son una especie de noviazgo al modo rural español de los años 40. Frecuentar la casa de la familia del pretendiente y, sobre todo, a la futura suegra ya que la residencia es patrilocal y, una vez casada, la mujer debe vivir con la familia del esposo.

Esta formalización cultural de los noviazgos vino al final a poner término a mi relación amorosa, cuando mi amante, después de llevarme a comer a Dakar con su familia, me presentó a su madre, que me sometió a un riguroso interrogatorio. Cuando aparentemente ella me aceptó, él intentó controlar mis movimientos e incluso mis relaciones laborales. Era un ingeniero formado en Canadá que consideraba, lo contrario que los españoles, que las blancas éramos más "calientes" que sus mujeres y teníamos una sexualidad más libre. Pertenece a una gran familia de la élite malienses. La religión y la tradición eran fundamentales para él y su familia, profundamente musulmana. Estas contradicciones entre modernidad y tradición son muy comunes entre los profesionales jóvenes de las élites, que a menudo vivieron en el extranjero en

su época de estudiantes, pero que después regresaron a sus países africanos y deben renegociar sus relaciones familiares y sociales.

Las mujeres blancas en Senegal representan un triple objeto de deseo masculino: lo prohibido y desaconsejado socialmente, lo exótico y lo económicamente rentable. Entre las reglas matrimoniales lo peor aceptado es una mujer sin parientes y origen desconocido, ya que va a terminar formando parte de la familia del marido. Por este motivo, a las familias de origen noble no les agradan los intercambios matrimoniales con mujeres occidentales. El exotismo funciona como el acceso a lo novedoso y ese sesgo androcéntrico de que las “putas” son las otras, ya que entre nuestras mujeres están mi madre y mis hermanas. El tercer aspecto cada vez más habitual está relacionado con la migración, y es el acceso a salir del país e incluso conseguir otra nacionalidad, algo posible si se consigue enamorar a una europea.

De todas formas hemos de admitir que toda esta empresa de acercamiento al “otro” está cargada de subjetividad en el pensamiento y en los sentimientos que producen, y es el resultado de una historia construida en base a relaciones personales, tanto por el lado del investigador como por el de los sujetos investigados. En toda esta cuestión que relaciona el género con la sexualidad, debemos tener en cuenta que también a nosotras las antropólogas, como a nuestros colegas hombres, nos domina a veces el miedo a lo que trasmitimos de nosotras mismas. ¿Qué podemos decir o no decir en un seminario?, ¿cuál es la imagen que transmitiremos de nosotras mismas cuando escribamos una monografía?

Quizás decir con Sophie Caratini: “Pues en el centro de esa mirada por fin reflexiva de los antropólogos sobre ellos mismos, está lo que todos saben sin que nunca se diga: la fecundidad de nuestro procedimiento proviene del hecho de que es ante todo una aventura y una creación” (2013: 154).

Pocas veces percibimos un reencuentro con las dificultades de género en el proceso etnográfico en la antropología masculina. Maurice Godelier es una excepción cuando, en su diálogo con la antropóloga Caratini, reconoce que hacer el trabajo con seriedad

es difícil y que es ahora cuando, superadas las grandes luchas ideológicas de otras épocas, se ha integrado el cuerpo: “Todas las cuestiones del cuerpo que no estaban planteadas” (2014: 71). Así, desde su posición de hombre antropólogo, se plantea la ambigüedad del género en el campo. Una noche que las mujeres le invitan a participar en los rituales de iniciación femenina se sintió honradísimo: “Tuve mucha suerte de poder pasar así de la barrera de los sexos, pero al mismo tiempo me arriesgué enormemente y pude haber perdido todo esa noche porque había traspasado ciertos límites” (Caratini, 2014: 172).

Después de esto, los Baruya le invitaron a marcharse, había traspasado el umbral; pero había una solución, purificarlo, como hacen con una mujer después del parto. Reconoce que en su oficio hay que escuchar tanto a las mujeres como a los hombres, no como nuestro *antropólogo inocente* que acaso inocentemente dice que las mujeres no tienen sino rituales de iniciación a imitación de los de los varones. Para concluir Maurice nos recuerda en la citada conversación con Caratini, “que la clave social de lo Baruya era una relación de dominación de las mujeres por lo hombres” (Caratini, 2014: 174). El campo le enseñó que la dominación masculina había comenzado antes de la dominación de clase del capitalismo y que se trataba de un fenómeno social profundo y fundamental. Según sus palabras transformó sus ideas y afecto a su ser haciéndole acercarse más al feminismo. Argumenta que los Baruya creían que habían robado el poder a las mujeres expropiándoles su papel reproductivo y de crianza, ellas continuaron siendo peligrosas porque eran más creadoras: “En el fondo de la dominación está el miedo de los hombres ante la superioridad de las mujeres. Un tipo de superioridad casi ontológica que encontramos en los mitos y que era absolutamente preciso contrarrestar, reducir sin cesar, la verdadera disociación no pasa por lo que yo creía, que era a las mujeres a las que constantemente había que separar de ellas mismas, si no, nosotros los hombres, estábamos perdidos” (Caratini, 2014: 184).

No podemos escondernos bajo la coraza del cientifismo ramplón, negando que en el campo tenemos pulsiones sexuales, o sentimos afectos, amistad o desagrado, la cuestión es cómo manejar tantos sentimientos a veces encontrados, desde, no lo olvidemos, nuestra personalidad, porque las máscaras no suelen servir: “El punto de

no retorno de la disciplina es la intersubjetividad del proceso y todas las consecuencias de este cambio” (Ashkenazi y Markowitz, 1999: 6).

La relación del investigador con su informante es de interlocutor, es decir, somos actores sociales puestos en disposición de habla para generar un discurso que no puede ser de poder, sino de intercambio, como el derecho a decidir la propia sexualidad en el campo, un discurso construido sobre el diálogo cultural que toda narración antropológica lleva consigo. Como nos recuerda Rabinow: “Los hechos antropológicos son transculturales” ya que hay un intercambio continuo entre investigador e investigado. El mismo autor resalta además la dialéctica relación que establecemos en el campo, entre observación y participación, como una de las tensiones que define el espacio de la antropología y precisa que “la participación transforma al antropólogo y le lleva a una nueva observación, en donde ésta modifica su forma de participar. Pero esta espiral dialéctica ésta regida en su movimiento por el punto de inicio que es la observación” (Rabinow, 1992: 142-84).

Nieto incide en esta idea de cómo negar nuestro género y nuestra sexualidad, nos aleja precisamente de la verdadera objetividad, aquella que se consigue cuando tenemos en cuenta las condiciones de nuestra observación y el modo en que recogimos la información: “Lejos de la pretensión objetiva de hacer trabajo de campo y de la observación participante, dos enclaves de aproximación sexista y asexuada al conocimiento, al despreciar el género y la sexualidad como factores que condicionaron la observación” (Nieto, 2003: 48).

Como señala Casares, la antropología del género, y éste como categoría analítica, nos permite comprender mejor las relaciones sociales que estudiamos, pero también nuestros “propios estereotipos, posicionamientos y actitudes respecto al hecho de ser hombre o mujeres” (2012: 45). Sin lugar a duda una de las grandes transformaciones de la antropología durante las últimas décadas ha sido el pensamiento feminista y con éste, las teorías de género. En este sentido podemos resumir en dos sus mayores aportaciones. La primera, una mejor comprensión de la vida cotidiana de las mujeres del sur y sus relaciones sociales, aspecto que trataré más adelante al describir y analizar el quehacer cotidiano de las mujeres con las que viví en África. La segunda, el

papel que jugamos nosotras, como mujeres antropólogas que viajamos solas, a veces perdidas por las sabanas subsaharianas. Este segundo aspecto tiene mucho que ver con el modelo de escucha y participación elegido en el proceso etnográfico y es también un asunto fundamental en los desarrollos académicos y profesionales de la disciplina.

Dentro de estos complejos mecanismo de poder que se establecen en el mundo científico, ha habido una crítica a análisis sociales realizados desde la perspectiva de género, tachándolos de subjetivos y de poco científicos. Para Martin Casares, la cuestión tiene mucho que ver con relaciones de poder en las relaciones sociales entre los géneros. “Con esto quiero decir que no reconocer ni denunciar el androcentrismo que caracteriza a la disciplina forma parte también de un proyecto ideológico y político” (Martin Casares, 2012: 32). Este androcentrismo de la disciplina nos aleja de la pretendida objetividad científica porque es en, realidad, un proceso ideológico donde se están especificando posiciones de poder de unos sobre otras, aun cuando unas y otros tengan idéntica formación académica.

Un problema añadido a esta cuestión es que pensar en clave de género no es sólo una cuestión analítica y metodológica sino también una cuestión de planteamiento personal y una actitud crítica hacia cualquier forma de desigualdad. Para Harding (1993), son estas investigaciones centradas en análisis del género, un elemento valioso para poder acabar con la discriminación y la violencia contra las mujeres.

Quiero aquí hacer una pequeña parada en el camino para rescatar y rendir un merecido homenaje a las primeras etnógrafas. Como dice Stolcke (1996: 137) es fundamental “hacer oír las voces de las mujeres” y se refiere a esas pioneras de la antropología, a esas mujeres que abandonando sus casas, dejaron de lado la domesticidad de sus países, para adentrarse en parajes culturales inusitados, viviendo y compartiendo vidas ajenas. Es, sin duda, a estas primeras etnógrafas a las que debemos las primeras reflexiones sobre otras mujeres, en una disciplina no solo dominada por los hombres, sino construida desde una homogenización asexuada, donde, como venimos diciendo, demasiado a menudo solo se oyen las voces masculinas que construyeron una disciplina incompleta, describiendo culturas totales

pero sólo recogiendo la vida de otros hombres, silenciando o quitando importancia a lo que la mitad de estas sociedades hacía, decía, o sentía.

Estas primeras antropólogas se formaron con los dos antropólogos considerados “padres” de la antropología profesional en el entorno de la universidad de Columbia, con Franz Boas en EEUU, y en Gran Bretaña en torno a la figura de Bronislaw Malinowski.

Los primeros datos etnográficos sobre los nativos norteamericanos fueron recogidos no sólo por Lewis Morgan sino también por Alice Fleche y Elsier Parsons, y en el conocimiento de los grupos aborígenes australianos tenemos la gran figura de Phyllis Kaberry. Estos enfoques de etnógrafas que realizaron valiosas investigaciones de campo poniendo el acento en diferentes mecanismos de poder e identidades femeninas, en diferentes contextos sociales, han quedado relegados en la mayoría de las historias de la disciplina, apenas se las cita y, sin embargo, debemos a sus trabajos el que no sólo recogieran las voces de otras feminidades, sino que pusieran en claro la importancia de los saberes tradicionales femeninos, la importancia de sus rituales para la vida comunitaria y su gran aportación a la economía familiar y de sus grupos, sus parcelas de poder, control social, y sus mecanismos de cambio social, alejando de la disciplina esa visión de las mujeres del sur, como meros receptáculos pasivos y tradicionales de la vida. (Mueller, 1991).

Flecher vivió en 1981 con las mujeres sioux. Su asistente de campo fue Sussete, una india omaha, y se percató de que ella era la extranjera en su propia tierra, y había puesto su voz y su educación en escuelas elitistas de Nueva York, al servicio de esta causa. Publicó numerosos artículos y libros sobre poblaciones amerindias, “quería hacer audible la voz de los primeros pueblos de América” (Octubre 1981, Diario de Campo, recogido por Martin Casares, 2012: 75). Por ella sabemos de la vida en el hogar, los juegos, los festivales y los rituales de los Pawnee, los Omaha y los Sioux, al mismo tiempo que, sin una gran preparación antropológica y su tardía vocación por la etnografía, tuvo un clarividente conocimiento del injusto dominio y exterminio de estos antiguos pueblos por el dominio del hombre blanco, grupo al que ella misma pertenecía.

En una foto que se conserva de ella realizando trabajo de campo, se ve a una mujer morena y menuda dentro de una amplia falda oscura muy encorsetada, conversando y mirando a los ojos de un majestuoso jefe Sioux. Las manos en el regazo, cercana pero tan diferente, en un campo de maíz.

Elsie Clews Parsons realizó un ingente trabajo de campo a lo largo de 25 años, a partir de 1915 entre los indios pueblo y otros grupos amerindios. Publicó sobre los ritos funerarios, la magia, el parentesco, los “payasos” sagrados, los ritos y una ingente literatura sobre la cuestión femenina de su época, reivindicando el derecho de las mujeres a la educación superior, la sexualidad y la familia.

Pero sin duda la pionera más conocida fue la australiana Kaberry. Formada en antropología en la universidad de Sídney, fue en Inglaterra donde se doctoró bajo la dirección de Malinowski, colaborando además con Audrey Richards, aunque en Australia ya había trabajado entre los aborígenes del norte en los años treinta. Participaba en la caza masculina y la recolección femenina, rompiendo así esta fatal idea de que las mujeres antropólogas no han podido acercarse al mundo masculino de las sociedades con las que conviven. Su primer libro menciona a los aborígenes australianos, pero en realidad se centra fundamentalmente en las relaciones entre los géneros, sobre todo en los aspectos religiosos.

En su primer libro, *Aboriginal Woman, sacred and profane* (1939: 142-277), nos habla de la gran independencia de estas mujeres que ella interpreta como resultado de su papel fundamental en la producción y en el mundo simbólico. La trascendencia de este trabajo fue enorme, ya que su etnografía demostraba la existencia de sociedades de cazadores-recolectores, donde las mujeres no estaban plenamente sometidas a los hombres, ya que gozaban de una autonomía mayor que la encontrada en otras sociedades más jerarquizadas.

Esta impenitente viajera se adentró en el nordeste de Camerún para recoger la voz de las mujeres rurales y sus trabajos. En su libro *Women of the Grassfield. A study of the Economy Position of Women in Bamenda, British Cameroons* (1952), no sólo nos habla del trabajo de las cameruneses rurales, sino que subraya la importancia de tener en cuenta a las mujeres en las políticas y acciones de desarrollo local, siendo una

precursora en considerar el género como categoría fundamental en los procesos de cambio social. Otro de los aspectos más interesantes de su etnografía es el comprender que los sistemas de propiedad de la tierra obedecían a estrategias de gran complejidad ya que, aunque la tierra pertenecía a un linaje masculino, eran las esposas de estos hombres las que tenían el control real sobre el uso de la tierra por su papel como productoras y en función de rango tribal y por su residencia.

Otra aportación fundamental de estas antropólogas fue mostrar diferentes imágenes de las mujeres “primitivas”, huyendo de estereotipos e imágenes homogéneas, que además han sido usadas a menudo para reforzar las diferencias de género en nuestra sociedad, ya que si esas otras mujeres están satisfechas con su suerte y no se encuentran en posición de subordinación, así las mujeres occidentales debemos ocuparnos, como ellas, de nuestras familias y su cuidado como dice Evans-Pritchard, en su artículo “La Situación de las Mujeres en las Sociedades Primitivas y en la Nuestra” recogido en su libro *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos* (1975).

En realidad en el artículo inicial que después dio lugar al libro citado, este antropólogo se ocupa de los trabajos etnográficos de Phyllis Kaberry desde 1938 a 1952, y de Margaret Mead desde 1928 hasta 1935, para calificarlos, de nuevo, de poco científicos; sin embargo, eso no le exime de tratar en su obra las etnografías de estas dos pioneras de la antropología, aunque para reforzar su errático argumento: “Kaberry, de esta universidad (Londres), por ejemplo, demuestra sin lugar a dudas, muy al contrario de lo que se ha dicho y creído a menudo, que las mujeres de las hordas aborígenes estaban interesadas en todas las actividades sociales y que el hombre y la mujer son, en el más amplio sentido, compañeros con recíprocos deberes y privilegios” (1975: 41). En qué quedamos, ¿no eran etnográficas acientíficas? Su atención a estas obras de las dos citadas autoras, le sirve simplemente para argumentar que los hombres primitivos tienen mayor autoridad y poder debido a “factores biológicos y psicológicos” (1975: 54) solo así- continúa- se obtiene la “armonía social”.

Esta receta no me parece muy científica sino más bien pura ideología para justificar, sin tapujos, el orden establecido, afirmando que las reivindicaciones femeninas de

“nuestro mundo” están fuera de lugar, ya que este autor, por otra parte como algunos otros más contemporáneos, argumenta que en occidente hemos llegado a la igualdad de género, olvidando que esa pretendida igualdad implicaría un cambio socio-cultural en todas las esferas de la existencia.

Este falso tratamiento de estas dos etnografías nos acerca a otra de las grandes figuras de la antropología de Mujeres, Margaret Mead. Autora muy citada y, por tanto, muy criticada, Margaret es, sin duda, una más de las antropólogas que viajó a otras sociedades y puso sus ojos en otras mujeres. Formada en un ambiente intelectual, en una familia acomodada, nació en 1902 en Filadelfia. Si nos fijamos en una de sus fotos de campo en 1929, aparece en Samoa en medio de dos chicas samoanas jóvenes como ella misma, las tres en idéntica actitud, con las manos entrelazadas, serias y con sus vestidos tradicionales, ella un poco más delgada, en medio, esbozando apenas una sonrisa.

Fue una jovencísima etnógrafa que en 1925 viajó a Samoa desde la universidad de Columbia donde colaboraba con sus profesores Franz Boas y Ruth Benedict; con ella mantuvo durante toda la vida una amistad que ha sido muy comentada y criticada al igual que sus trabajos que, a menudo, han sido calificados de “debilidad teórica” (Freeman, 1983) e incluso se ha puesto en duda la credibilidad de su ingente etnografía (Barfield, 2000: 315).

Dejaré por el momento estas crítica en las que me centraré más tarde para fijarme en el ingente trabajo etnográfico de campo de esta estadounidense que, entre los años 20 y 40 del siglo XX, convivió con diferentes poblaciones del pacífico y tomó minuciosas notas de campo, que dieron lugar a un gran número de libros y artículos relacionados casi siempre con los roles sociales, el sexo y su relación con la educación y la personalidad.

Para mí, el más interesante quizás de toda su abundante bibliografía es *Sexo y Temperamento en tres Sociedades Primitivas* (1935), donde aparecen los datos etnográficos de su estancia entre 1931 y 1933 en Nueva Guinea, porque es quizás la obra donde se puede apreciar mejor la gestación del concepto de género, aun cuando ella nunca lo manejó. Este concepto, hoy en día imprescindible en antropología, al

poner el acento en cómo no podemos generalizar en lo considerado masculino o femenino, nos está dando pistas sobre la construcción social del género. Comas rescató esta aportación cuando nos dice de Mead que: “También mostró que los hombres podían comportarse de acuerdo con cualidades de nuestra sociedad que consideramos femeninas” (Comas, 1995: 18). Poniendo indudablemente, aun casi sin pretenderlo, el acento en cómo lo masculino y lo femenino son construidos socialmente, los roles sexuales se determinaron socio-culturalmente según modelos concretos geo-históricamente construidos, cambiantes y no inmutables.

Se ha criticado también la selección de su trabajo de campo para esta obra, entre los Arapesh, los Mundugumor y los Tchambuli, por ser tres sociedades cercanas, donde el comportamiento de las mujeres y los hombres obedecen a esquemas culturales bien diferenciados entre sí. Hoy en día diríamos que, a menudo, lo que nos lleva al campo, no es tanto la imperiosa necesidad de estudiar una comunidad concreta, sino, más bien, un problema de investigación. Ella misma relata esta cuestión cuando dice: “He admitido que lo que buscaba era luz en el tema de las diferencias entre los sexos, encontré tres tribus, las tres en un área muy conveniente de un centenar de millas. En una, tanto los hombres como las mujeres se comportan de la forma que nosotros esperamos que lo hagan las mujeres, de una forma dulce y maternal; en la segunda, hombres y mujeres actúan como nosotros esperamos que actúen los hombres violenta e impetuosamente, y en la tercera, los hombres actúan como corresponde a nuestro estereotipo de las mujeres, son chismosos, se rizan el pelo y van de compras, mientras que las mujeres son enérgicas, toman iniciativas y no llevan adornos” (Mead, 1950: 170-171). Llega a relacionar estos estilos diferentes en la consideración de lo masculino y lo femenino, con las prácticas productivas-reproductivas. Los Arapesh dedicados a la producción de alimentos y al cuidado de la infancia; los Mundugumor dedicados a la guerra y la violencia doméstica, y los Tchambuli viviendo para el arte y la estética. Quizás la crítica que se puede hacer en el trabajo de esta antropóloga es esta tendencia a estereotipos personales en las llamadas sociedades simples como señala Wallace: “Esta pretendida uniformidad cultural que obvia estas diferencias individuales” (1962: 11).

Según Harris, debemos tener en cuenta tanto el ingente trabajo de campo que Mead realizó, como su preocupación metodológica en el campo. En su primer libro, que este

autor critica por su inmadurez profesional debido a su juventud, reconociendo, sin embargo, su preocupación por su método de acercamiento al campo y por su forma de recoger datos empíricos, acerca sus explicaciones, a su manera, a la psiquiatría, para alejarse del modelo fiscalista imperante en ese momento en muchos autores, admitiendo que no demuestra sino que ilustra aspectos poco tangibles de la conducta humana como son, para ella, los aspectos psicológicos (Harris, 2005: 355).

Es en cierto sentido una adelantada al tener en cuenta aspectos ligados a la intersubjetividad del proceso etnográfico, aún sin citar, obviamente, ya que esta preocupación es más contemporánea en la disciplina. Pero, sin duda, desde su primer libro fruto de su trabajo de campo de nueve meses en Samoa estudiando la vida adolescente, Margaret es un valioso instrumento para que los nuevos pretendientes a la antropología sean conscientes de que las mujeres de otras sociedades pueden aparecer como lo que son, sujetos centrales en las sociedades llamadas tradicionales y de cómo la etnografía puede recoger estas voces femeninas, y nos indica además una buena estrategia de estancia en el campo: “Pasé la mayor parte del tiempo con ellas (con las jóvenes samoanas), comiendo sus alimentos, sentada, descalza... hice todo lo posible por reducir al mínimo las diferencias existentes entre nosotros y aprender a conocer...” (Mead, 1995: 45).

Intentar comprender desde la cercanía y el contacto, esto que es criticado a menudo como un sesgo de la antropología hecha por mujeres es, sin lugar a dudas, la única forma posible de conocimiento desde nosotras, pero también desde los hombres antropólogos. Ya que solo desde la búsqueda de mecanismos de igualdad se puede comprender al “otro”.

Cuentan, que cuando Margaret planeaba su primer viaje a Samoa, Franz Boas intentó disuadirla por su condición de mujer y que Edward Sapir le recomendó que se quedara en casa criando hijos. Por ser una mujer joven, no consiguió el beneplácito de las financiaciones, y fue su padre quien sufragó los gastos para su primera investigación.

En su autobiografía, donde Margaret combina datos biográficos personales y de su trabajo de campo, nos hace saber que las conclusiones a las que había llegado eran tanto fruto de sus datos de campo como de las situaciones personales y los conflictos vividos con sus dos maridos, etnógrafos también, Reo Fortune y Geory Bateson; da cuenta, además, de esa serie de dificultades e infortunios que suelen acontecer en esas recónditas comunidades donde vivimos las etnógrafas: dificultades de transporte, pérdida de equipajes, intenso calor, mosquitos, enfermedades... Pero, sobre todo, incide en el temperamento agresivo de su segundo marido, Reo, que se enfurecía con el concepto de masculinidad pasiva y tranquila de los Arapesh o de cómo a ella le costaba convivir en las aldeas mundugumon por la agresividad y violencia de sus habitantes. “Yo creía lo mismo que ahora creo, que en un mundo donde las mujeres trabajamos al lado de los hombres, las mujeres deben aprender a no rendirse a los caprichos masculino” (Mead, 1972: 89). Y enseguida se refiere a cómo su segundo marido y primer compañero de campo pretendía que ella se ocupara de los aspectos domésticos y más tediosos del trabajo de campo. Así, este segundo matrimonio se resintió cuando llegaron a Río Sepik.

En 1936 comienza su matrimonio con Gregory y su campo en Bali; fruto de este trabajo conjunto fue *Balinese Character: A Photographic Analysis* (Bateson, Mead, 1942) un trabajo iniciático sobre antropología visual, que ha sido al mismo tiempo muy comentado y criticado. Para Harris era una manera de paliar “las críticas contra su metodología” (Harris 2005, 360), aunque reconoce que a lo largo de este trabajo, ella y su marido tomaron más de 25.000 fotografías y rodaron más de 7.000 metros de película. Este fundamental material documental puede considerarse “la contribución más definitiva que Mead haya hecho a la Antropología como disciplina” (Harris, 2005: 360).

Aún sin estar de acuerdo con que sea esta su única gran aportación a la disciplina, es un hecho que demuestra que en este aspecto Margaret estaba a años luz de distancia de sus colegas ya que introdujo una práctica hoy muy usada en nuestros trabajos de campo y que es una de las “peculiaridades” entre las ciencias sociales de la Antropología Social; si bien, hoy hemos perdido la inocencia y sabemos que ese slogan occidental de “una imagen vale más que mil palabras” es un puro espejismo, ya que detrás de cualquier material visual hay intencionalidad e incluso manipulación por

parte del realizador, aparte de no estar exento este material, de los requisitos propios de la intersubjetividad y la reflexión que marca todo el proceso metodológico.

De su comparación en el libro ya citado sobre las variaciones en lo que hoy llamamos roles de género en tres sociedades, nos dice su autora: “No es un tratado sobre los derechos de las mujeres ni una investigación sobre los fundamentos del feminismo, es pura y simplemente el relato de cómo tres pueblos primitivos agrupan sus actitudes sociales sobre el temperamento de facto más obvio de las diferencias sexuales” (Mead 1968: 13-14). Siempre se sintió lejana del feminismo e incluso de las reivindicaciones colectivas de las mujeres trabajadoras. Y es, sin duda, por esto, por lo que no solo las críticas a nuestra antropóloga vienen del lado de los antropólogos, sino que, a pesar de ser, como ya dijimos, la más popular y aclamada, reconocida y citada de nuestras pioneras, a pesar de dar cuenta del papel de las mujeres en otras sociedades, ha sido puesta también en tela de juicio por otras antropólogas más comprometidas con el feminismo.

Eleonor Leacock critica la visión idealizada que da Margaret de la maternidad, sin tener en cuenta los difíciles mecanismos de la conciliación entre familia y trabajo profesional de las mujeres trabajadoras. Indudablemente para ella fue más fácil por su origen familiar acomodado y su clase social, aspecto que en ninguna de sus obras queda claro: “La doctora Margaret Mead nunca se identificó con las luchas de las mujeres trabajadoras por un salario decente, unas condiciones de trabajo decente... Ella nunca percibió que podríamos tener ayudas que permitieran a las mujeres trabajar en la industria o en las profesiones liberales al mismo tiempo, disfrutar de la vida y del hogar con sus familias... Ella vio apenas soluciones individuales para que las mujeres puedan elegir entre “carrera” o “familia” (Leacock, 1981: 206). Al mismo tiempo, Leacock reconoce su admiración por Margaret, tanto por su largo trabajo de etnográfico de campo, como por su escritura clara y simple alejada del: “Hierático patrón que plaga los trabajos académicos” (1981: 11).

Sus primeros trabajos de campo dieron lugar a sus cinco primeros libros; de esta parte de su vida profesional y personal, escribe en su diario: “He pasado gran parte de mi existencia estudiando la vida de otras gentes de pueblos lejanos, para que los

norteamericanos pudieran comprenderse mejor” (1977: 15). Esta estrategia, de comprender al “otro” para comprender mejor el “nosotros”, ya está presente en los primeros antropólogos y fue recogida irónicamente por Ruth Benedict, su mentora y amiga durante toda su vida. Dice también en su diario: “Cuando ella murió yo había leído todos sus escritos y ella todos los míos. Esto no me ha vuelto a suceder con nadie, ni antes, ni después” (1977: 111-112).

En el citado diario reflexiona sobre las antropólogas y los antropólogos aludiendo de refilón al argumento citado anteriormente de cómo es difícil o no hacer etnografía siendo mujer: “Hay dos tipos de investigación de campo en que las mujeres son mejores que los hombres. Uno es el trabajo con mujeres y niños en situaciones en que los investigadores masculinos pueden ser blanco de sospechas y resentimientos por parte de los hombres de una sociedad. El otro es trabajar tanto con hombres como con mujeres en la edad adulta. Una mujer en el periodo posterior a la menopausia tiene una jerarquía muy alta que le permitirá lograr mayor comprensión de los distintas partes de una cultura, especialmente donde las mujeres que están más allá de la edad reproductiva, se liberan de las restricciones y tabús impuestos a las mujeres más jóvenes” (1976: 274-275).

Es decir, como antes comentamos fue también una clara precursora en tener en cuenta la intersubjetividad del proceso etnográfico, al pensar que solo desde una misma se puede investigar, ya que sólo asumiendo nuestro proceso de socialización secundaria podemos entender que somos actores sociales que convivimos con y estudiamos a otras/os actores sociales, desde nuestro género y edad, lo cual nos coloca en diferentes papeles que asumimos en el campo, de acuerdo a las categorías sociales nativas, en una renegociación continua que preside cualquier trabajo etnográfico de campo, en donde no estamos exentos de vivir situaciones de vulnerabilidad y aprendizaje continuo.

Debemos, por último, resaltar las agrias críticas que se han hecho a esta mujer de dilatada carrera; quizás el ser la antropóloga más conocida por el gran público y tener una notable popularidad fuera de la Academia ha hecho que las críticas de otros compañeros sean más agrias y desabridas. A veces se cita más a Freeman que a ella

misma, y siempre en relación a la crítica que éste hizo, no sólo de las conclusiones de su obra sobre Samoa, sino de su trabajo de campo.

Rensberge, en un artículo publicado en la revista *Science* en 1983, no solo regresa a criticar sus interpretaciones de la vida de las jóvenes samoanas, sino que argumenta que el trabajo de Freeman, realizado 50 años después, es la verdad con mayúsculas, mientras que a Margaret las muchachas la engañaron y sólo vio lo que quiso ver, alegando que Freeman hizo lo que debía hacerse en su trabajo de campo, es decir, de nuevo las mismas explicaciones. Un antropólogo masculino es un “verdadero” científico: “Pasó con ellos seis años en total. Llegó a dominar el idioma, fue adoptado por una familia y se convirtió en jefe...” (1983:7). Recogiendo también el comentario del propio Freeman: “Muchos de ellos (los samoanos) me rogaron que rectificara la errónea descripción que ella había hecho del carácter samoano” (1984:335). Pero realmente este autor tampoco nos dice quiénes eran estos “muchos de ellos”; lo que sí parece es que eran informantes masculinos, ¿jefes, ancianos o jóvenes iniciados? Nunca lo sabremos y así podemos inferir que se comete idéntico error que el denunciado por él mismo en la obra de nuestra autora, la falta de reflexividad e intersubjetividad en el proceso etnográfico.

Pero aún hemos de comentar críticas más agrias y sin duda algo más cercanas, ya que se recogen a menudo ataques a la obra y al trabajo etnográfico de esta autora mezclando indiferenciadamente su biografía personal e intimidad con sus carencias como científica y etnógrafa.

Sapir, probablemente resentido por el rechazo que sufrió, (Martínez Veiga, 2010: 686-687) la llama incompetente. Barnner, al mismo tiempo que Sapir, en una carta a Benedict, la insulta agriamente por su libertad sexual (Barnner, 2003: 24). Lo curioso de gran parte de estas agrias críticas a esta autora, es cómo se entrelazan aspectos profesionales y personales en gran parte de ellas. En muchas historias de la antropología se cita más su vida personal que sus aportaciones a la disciplina, justificando se esté recurrente argumento como clave para entender su obra, aspecto que no es tan relevante, parece, en otros autores: “Parece claro que es imposible analizar la obra de estas dos antropólogas (se refiere, claro está, a Mead y Benedict)

sin tener en cuenta el contexto de su vida privada” (Martínez Veiga 2010: 687). En las páginas siguientes de esta obra se dan variados argumentos para justificar que la vida sexual e íntima de estas dos antropólogas es un elemento clave para comprender, su obra: por una parte por la autobiografía de la primera, pero sobre todo por la obra de su hija Mary Catherine Bateson, antropóloga también, publicada en 1984 sobre su madre.

Parece que sus matrimonios, su carácter o su vida amorosa pueden ser el argumento crucial en su pretendida “debilidad teórica”; nos parecería un argumento de peso si se aplicara por igual a otros profesionales de la antropología. Curiosamente, de nuevo es el argumento de la sexualidad de las mujeres antropólogas, sea dentro o fuera del propio trabajo de campo, lo que se menciona y se considera un argumento de juicio sobre el trabajo profesional femenino. Desde luego un argumento que no deja de ser sexista.

Por otra parte, parece que a nuestra autora se la conoce más por toda la literatura que su obra ha motivado, que por el conocimiento de esta, como afirma Martín Casares: “Los trabajos de Margaret Mead son, en realidad, conocidos en la superficie y desconocidos en profundidad precisamente debido a ese halo de populismo que la rodea, lo cual no deja de ser contradictorio” (Obra citada: 113). Es quizás esta proyección popular de la obra de Margaret, más allá del ámbito académico, una de las razones de peso de la gran polémica que siempre ha rodeado su figura.

Sin duda, fue una brillante representante de la primera escuela americana de Antropología que, sin un claro pensamiento feminista, sentó, sin embargo, unas sólidas bases para poder consolidar las relaciones de género como un constructo social, cambiante de una a otra sociedad, alejando así la visión biologista en el análisis de las diferencias en el comportamiento de los hombres y las mujeres, tan en boga aún en nuestros días, al proponer un claro acento cultural en el estudio de estos comportamientos, demostrando cómo la división del trabajo por género no es idéntica en todas las sociedades: “En algunos pueblos se considera a la mujeres demasiado débiles para trabajar fuera de casa y, sin embargo, en otros se las ve preparadas para

llevar cargas pesadas, porque sus cabezas son más fuertes que las de los hombres” (Mead 1947/1994: 19).

Se critica también cómo no tuvo en cuenta el hecho colonial, ni las relaciones asimétricas que se establecieron entre los “colonizados” y los “colonizadores”. Ni siquiera denunció los abusos de poder de los altos mandos de la Marina Americana contra los samoanos y samoanas. Pero este sesgo es demasiado habitual en nuestra disciplina, como nos recuerda Martínez Veiga, ni ella ni Freeman, uno de sus más feroces críticos, tuvieron este hecho en cuenta: “Este hecho, presente en Mead y Freeman es una muestra clara de las dificultades que los antropólogos han tenido en afrontar y analizar las consecuencias del colonialismo y las jerarquías que este produce en las sociedades colonizadas” (Obra citada 2010: 691). Si Mead analiza una cierta maleabilidad cultural humana, Freeman pone el acento en factores cuasi biológicos al resaltar la importancia que las gentes de Samoa dan a las jerarquías sociales.

Si me he excedido con la figura de Mead es, sin lugar a dudas, por ser entre las pioneras la más conocida y citada. Dentro de las ásperas críticas que despierta, no debemos olvidar que tampoco su trabajo etnográfico se queda fuera. Sobre todo Freeman llega a alegar que siempre trabajó con intérpretes, y que dependía demasiado de la marina americana. Pero sin duda se desplazó, fue allí y nos trajo unos textos frescos que nos hacen de nuevo pensar que toda la sociedad humana es una suma de elecciones culturales, también nuestra propia sociedad.

Cuando se habla de Margaret Mead es difícil dejar completamente de lado la figura de su amiga y maestra Ruth Benedict; quizás se entienda que me he fijado más en la primera, además de ser, sin lugar a dudas, “la más conocida y citada de nuestras pioneras”, por su ingente trabajo de campo. Ruth, sin embargo, realizó un tímido trabajo etnográfico de campo, fue una gran intelectual y poetisa -dice Harris: “La imagen que Benedict se hacía de la Antropología Cultural era la de una disciplina cuya función principal era la de describir artísticamente las variedades de las tradiciones culturales del hombre y no de explicarlas” (Obra citada: 349). Es quizás esta facilidad para la escritura la que ha motivado el reconocimiento que ha recibido de ciertos post modernos, y en este sentido puede ser considerada una pionera al otorgar gran importancia a los relatos que la disciplina produce. Para mí, esto, junto a su fina ironía

en cómo abordaba la tradición cultural, es por lo que más debe ser tomada en cuenta, más que por su concepto estrella, a saber, los patrones culturales o “patterns”.

No quiero dejar de reconocer el gran atractivo que la figura y la obra de Ruth Benedict desplegaron. Dicen de ella Bohannan y Glazer en sus *Lecturas de Antropología*: “Sus grandes ojos y su tendencia a tenerlos fijos en la cara cuando hablaba le daba una sensación de auténtica importancia. Fue tranquila, graciosa, ocasionalmente satírica y muy raramente incluso sarcástica” (2007: 175). Su obra *El crisantemo y la Espada* (1946) es un majestuoso relato de la cultura japonesa vista desde Estados Unidos. Para este libro Ruth trabajó sobre material secundario e hizo entrevistas a familias japoneses que vivían en Estados Unidos ya que jamás visitó Japón, país enemigo del suyo en ese momento. Geertz C. (1988, 102-127) alaba su estilo de escritura y sus estrategias discursivas como método de traducción cultural, pero, indudablemente, quizás por su marcada timidez y su sordera, no la podamos considerar una gran etnógrafa de campo. No hemos de olvidar que también escribía poesía bajo el seudónimo de Anne Singleton.

Sólo a partir de los treinta años se comienza a interesar por la Antropología y realizó su primer trabajo de campo en el verano de 1922 entre los indios Serrano. En este primer campo sintió una gran frustración porque su sordera le dificultaba en gran medida el aprendizaje de nuevos modelos fonéticos. Publica a pesar de todo y como resultado de este trabajo, bajo la dirección de Kroeber, su tesis doctoral: “The Concept of the Guardian Spirit in North America” en el año 1923. En 1927 estudió a los indios Pima y anteriormente se había fijado en los Pueblos. Los primeros ponían el acento en la violencia y los segundos en la armonía. Esta forma arquetípica de considerar a estos indios es, sin lugar a dudas, uno de sus errores interpretativos más acusados. Otra de sus aportaciones a la etnografía fue su apoyo y dirección para que sus alumnos pudieran llevar a cabo sus trabajos de campo entre los Apaches en 1930 y entre los Pies Negros en 1938.

Aunque no solo para mí, sino para otros antropólogos, su mejor libro es *El Crisantemo y la Espada*, quizás por su valor literario y por darnos una imagen interpretativa de Japón, viendo una sociedad dual y dialéctica entre su espíritu guerrero y poético, su

obra más conocida desde el punto de vista teórico es su libro *Patterns of Culture* (1934), donde encontramos la primera obra teórica de la escuela de Cultura y Personalidad. Para Harris es quizás la obra que más vocaciones despertó en su momento para la antropología profesional, si bien el tratamiento de los datos etnográficos que maneja, ha recibido innumerables críticas por ser forzado y poco explicativo (Barnouw, 1963). Sólo en 1948, tardíamente, consiguió un puesto más permanente de profesora en la Universidad de Columbia, para morir este mismo año. Previamente, había sido asistente de Boas desde 1922 y a la jubilación de éste, tomó las riendas del departamento de antropología en la citada universidad hasta su muerte.

La impronta que estas mujeres antropólogas han dejado en la disciplina puede parecer escasa si solo tomamos en consideración lo que cuentan la mayor parte de los manuales e historias académicas y quizás será por esto, además de por sus fundamentales hallazgos teóricos y empíricos, por lo que considero fundamental esta pequeña recuperación de nuestra memoria colectiva. Esto, en cierto sentido, acerca nuestro olvido al olvido que las mujeres del sur han sufrido. Ellas lo han padecido cuando se ha obviado su herencia cultural; nosotras, las mujeres especialistas en cultura y culturas, en nuestro devenir profesional.

En definitiva lo más deseable, sin lugar a dudas, es que la disciplina rompiera y deconstruyera definitivamente la base biológica de la categoría sexo, para poder entender y entendernos mejor, porque desde nuestras precursoras hasta nosotras se ha hecho evidente, después de múltiples investigaciones actuales, que el género se construye culturalmente, como apuntó Simone de Beauvoir, hace ya tiempo. Hoy se nos recuerda continuamente en la publicidad y la vida diaria que incluso el cuerpo, nuestro cuerpo, se construye socialmente (Beauvoir, 1949: 200).

4.5. El tan-tan te hará oír nuestra voz: Cuándo y cómo termina el trabajo etnográfico de campo

La cuestión de considerar que el campo se cierra para el etnógrafo o la etnógrafa cuando se ha agotado la fuente de información es en realidad una falacia, ya que completar algo profundamente inabarcable es una tarea imposible. En el fondo, las

investigaciones socio-culturales siempre serán solo fragmentos interpretativos de un proceso que tiene que ver con el flujo constante de la vida social.

El convencimiento más realista posible será quizás, pensar que nuestro quehacer antropológico es siempre una investigación fragmentaria, aunque nuestra aspiración científica será conocer en su totalidad y generar una comprensión profunda de la sociedad con la que convivimos. En palabras de Velasco y Díaz de Rada: “Sería más sensato, y tal vez intelectualmente más estimulante, asumir el carácter siempre incompleto, ya no sólo fragmentario, de la investigación, manteniendo sin embargo intactas las aspiraciones a la aprehensión de totalidad, como actitud teórica y crítica” (2004: 39).

Como los citados autores afirman, es difícil precisar cuándo hemos finalizado el trabajo de campo. Normalmente éste termina no cuando hemos agotado las fuentes de información, sino cuando se pone fin a la financiación con la que contábamos, o cuando varían las condiciones personales o académicas del investigador o la investigadora, o simplemente cuando nuestro cronograma de trabajo se ha cumplido, como ocurre en antropología aplicada, en donde estamos suscritos a un plan específico de trabajo, con planes y objetivos que deben satisfacerse en un periodo específico de tiempo y espacio. Esto, no obstante, no simplifica la tarea, ya que han de tenerse en cuenta siempre los intervalos de tiempo nativo, que son significativos e importantes en nuestras rutinas de campo.

Cuando finaliza el trabajo de campo por las razones que sea, se debe abandonar el campo y, por tanto, el acceso a la información. Para esto también es necesaria una renegociación con nuestros informantes. El etnógrafo o la etnógrafa deben organizar su partida, y esto no viene determinado sólo, como cuando se hace turismo, en preparar el equipaje y partir sin más (Hammerley, Atkinson, 1994). En el campo se tejen relaciones sociales; a veces se establecen lazos afectivos que no son unidireccionales, el error es acorazarse en nuestra condición de científicos. Como dice Caratini, esto es imposible; todos y todas en el campo de trabajo caemos en la misma trampa, aunque nuestras personalidades y respuestas a esta nueva interacción social sean diferentes: “Los hay que son claros y los hay confusos, los que intelectualizan y

los que somatizan. Algunos dudan entre la sumisión y la autoridad, la cercanía o la distancia, mientras que otros son y hacen un poco de todo eso al mismo tiempo (2013:77).

Pero en esta relación recíproca, nuestros informantes tienen también diferentes respuestas: ponen obstáculos, compiten, responden, niegan, recrean relatos internos para la antropóloga... Y a menudo también se encariñan, nos toman afecto, una cierta cercanía, hacia el extranjero o la extranjera que ha venido a vivir entre ellos. “Con las manos vacías, y que se esfuerza tanto en comer lo que se le da, sentarse como debe, y aprender esa lengua que no interesa a los otros blancos. Se encariñan y quieren que se quede allí siempre. Si el extranjero se niega, ¿no será porque nunca ha tenido intención de entregarse por completo, porque ha mentado un poco? Pero si él está seguro de que no ha mentado, ¿De qué malentendido estamos hablando? Qué ha hecho para hacer creer que... Es posible que haya un error en algún sitio. El antropólogo sabe de sobra que tan solo está de paso” (Caratini, 2013: 78).

La etnografía consiste en eso, en ese desplazamiento continuo, primero de su mundo, después de ese otro mundo, que en mi caso cultivé en mí a lo largo de siete años, construyendo relaciones diversas con diversos actores sociales, donde conocí e hice propios diversos escenarios que me fueron donados con generosidad; atrapada físicamente en espacios y tiempos que se me hicieron comunes; que se me concedieron, el lugar donde duermes, las casas donde comer, el té del mediodía, los caminos de arena que recorrí, las ceremonias a las que me invitaron; y lo no compartido, las horas en las que nadie te contaba nada, los momentos en los que no podías entrar, el acceso negado.

Todo esto y mucho más significan lazos que se van tejiendo entre nosotras y nuestros interlocutores. Y poco a poco, después de la prueba inicial, de los ritos de paso que esta mujer antropóloga hubo de sufrir, dar paso a una apertura, a ese encuentro con el otro que se construye desde los deseos, el conocimiento para la investigación y para la comunidad estudiada, el reconocerse en la imagen proyectada. Aunque nada desea en principio, la observación que de ella hace el extranjero o la extranjera, se quiera o no,

en un espejo que reflejará su imagen, una imagen en la que reconocerse o a la que aborrecer (Duvignaud, 1973).

¿Cómo poner fin a este proceso que es científico, pero que se mezcla íntimamente con vidas ajenas que por un largo periodo de tiempo nos son tan próximas? ¿Cómo despedirse de una familia que te ha acogido en adopción, de amigos e informantes a los que puede que no vuelvas a ver en tu vida? ¿Qué falso proceso de socialización has creado que puede ser quebrado en un momento? ¿Cómo manejar esta experiencia?

Una vez abandonado el campo, abandonas una especie de nueva vida social que te ha transformado definitivamente, sin que sepas muy bien medir los “efectos corporales, psíquicos y mentales de dicha transformación”. “De ese modo, el antropólogo de sociedades lejanas es percibido como un original, no solo como estudioso sino también como persona. Aquel que ha vivido en medio de las “tribus” o, más raro aún, entre “pueblos primitivos”, no puede ser visto ya como un individuo normal, un semejante. Sabe cosas que los demás no saben y que no pueden o no quieren siempre transmitir. El paso por el bautismo de trabajo de campo ha hecho de él un ser aparte, tanto en el aquí como en el allá porque se ha transformado no sólo para el otro sino en uno de los suyos, al menos en próximo; se descubre a sí mismo lejano en la mirada de los próximos y ha de asumir, por todas partes, el efecto de la transformación, ese pedazo de alteridad radical del que a partir de ahora es portador y que lleva pegado a la piel” (Caratini, 2013: 66-143).

A veces, el abandono definitivo del campo no es, pues, tarea fácil: los investigados no aceptan de buen agrado la partida, y tus emociones, deseos y sentimientos te paralizan; en cierto sentido, la experiencia etnográfica es como una despedida continua que teje dolorosas y contrapuestas respuestas. Snow nos cuenta que, cuando hubo de despedirse del grupo budista Michiren Shosno, su líder intentó por todos los medios conseguir su conversión: “Mientras yo intentaba cortar mi compromiso y ofrecer lo que parecían razones legítimas para abandonar, ellos intentaban volverme a introducir” (Snow 1980: 110). Pero aun cuando no encontremos este tipo de resistencia ante nuestra partida, ésta debe suavizarse buscando mecanismos adecuados que, a menudo, no ponen fin al proceso emocional que para el etnógrafo o

la etnografía y el grupo con el que ha convivido representa la despedida. En Notto y Dialakotto a lo largo del tiempo había habido infinidad de encuentros y despedidas. Pero era fácil despedirte de la gente cuando sabes que en uno o dos meses regresarás de tu país; además estas despedidas, en modo alguno, me habían preparado para poner un fin definitivo a mi trabajo en África.

Sentía, como no decirlo, una extraña mezcla de sensaciones y sentimientos; por una parte, un cierto alivio: volvía a casa, a vivir con mi familia, con mi cotidianidad, pero era la vida de antes de haber tenido otras experiencias, ya no era yo la misma, y eso también me producía angustia. ¿Me adoptaría de nuevo a la individualista y solitaria vida europea? Por otra parte, no podía decir a las mujeres que pronto volvería, como otras veces; debía pactar mi marcha, hacer el esfuerzo de que se comprendieran mejor mis razones, que no venían de mi deseo de abandono, sino de que los programas solares habían concluido. Para mí era muy complicado, después de mis siete años visitando Notto, pactar una despedida honorable.

En el último mes en la comunidad fui avisando a la familia Ganyi, a los notables, al jefe, a las mujeres, a los hombres y a los jóvenes, de que los dos proyectos solares habían concluido y que no teniendo ya ninguna fuente de financiación disponible, mi trabajo había concluido y mi marcha era inminente. Creo que tanto mis interlocutores como yo misma, durante mis últimos meses en la comunidad, hicimos como que habíamos olvidado mi cercana y definitiva despedida.

El proyecto funcionaba a las mil maravillas, la pequeña central solar marchaba correctamente; el comité de gestión estaba ya constituido por hombres adultos, supervisados por el señor Ganyi; el pozo había sido electrificado y mujeres, niñas y niños obtenían agua en buenas condiciones de la pequeña fuente instalada, además había un nuevo abrevadero para el ganado. Los jóvenes, constituidos en asociación, gestionaban con acierto la “casa de jóvenes” que contaba con un pequeño sistema de cine y música. La introducción de estos sistemas de ocio había sido problemática ya que habíamos encontrado resistencias en la Agencia Española de Cooperación para su compra.

En la segunda fase del proyecto, los jóvenes pidieron estos equipos que al equipo técnico nos pareció adecuado. Yo esgrimí la razón de lo importante que era fijar a los jóvenes rurales para que no tuvieran que emigrar, pero para los técnicos y políticos de la Agencia, era impensable gastar el dinero de la cooperación española en usos de ocio. Ni yo misma sabía, en aquel momento, lo trascendental que estos pequeños equipos electrónicos con los que se dotó a la casa de jóvenes iban a significar para la economía y el futuro de los jóvenes. Al fin conseguimos los equipos como un regalo de algunas empresas españolas que suministraban el equipamiento necesario para la electrificación solar.

En mi último año de estancia en Notto, los jóvenes organizaban sesiones de baile los sábados por la tarde. A estas sesiones comenzaron a llegar chicos y chicas de otras comunidades cercanas, cobraban por la asistencia una pequeña cantidad; de igual modo comenzaron a poner cine los domingos a la caída de la tarde. Estos dos recursos, contemplados por nosotros como de ocio, acabaron siendo aprovechados por los jóvenes como una fuente económica; con lo que iban consiguiendo compraron semillas y pusieron en funcionamiento un campo de mangos, ya que el jefe les había donado una tierra. Tenían que haber visto ustedes el frondoso campo de mangos que los jóvenes cultivaban.

Además a nuestra partida, la cooperación china se interesó por esta comunidad e inició la construcción de un pozo de riego para “el campo de jóvenes”. Es lo que en cooperación internacional al desarrollo se conoce como “efecto bola de nieve”, es decir, en aquellos lugares donde un proyecto de cooperación es exitoso, se concentran más ayudas de nuevos organismos innovadores.

El molino de grano, controlado por las mujeres, aliviaba el duro trabajo de la antigua molienda manual, y éstas, con los beneficios obtenidos por el grano molido, habían plantado acacia africana cerca de los hogares y habían podido equipar el dispensario con medicinas básicas y asistencia sanitaria. Ya habían nacido en el mismo día un niño y una niña, hijos del mismo padre, de sus dos coesposas. La abuela paterna era una de las dos matronas locales que, formadas en el hospital de Thies, habían comenzado a trabajar en el dispensario de la comunidad. A la niña la pusieron Marilá, mi nombre

wolof, e inmediatamente me convertí en su tan-tan protectora, era mi pequeña ahijada.

Todo parecía ir bien, pero yo ya no podía seguir formando parte de aquella sencilla y compleja vida campesina. No volvería a pasear acompañada por el pequeño ejército parlanchín de niños y niñas a la sombra de los baobabs, no bailarías más el “cuadrilátero” wolof con las mujeres; no sentiría nunca más el calor y la humedad sofocante de la estación húmeda. Cuando se iba acercando el día de mi partida, noté que el marido de la “griot” abandonaba su trabajo en el campo y todas las mañanas desaparecía del poblado. Pregunté a su esposa si estaba enfermo, y ella me contestó que no estaba enfermo, que se levantaba al amanecer porque quería fabricar un nuevo “yembe” y tenía que conseguir una buena madera y una piel entera de iguana adulta para su fabricación.

Los músicos africanos, no solo interpretan canciones populares y acompañan a las mujeres de la familia cuando cantan narrando la historia de la comunidad, sino que también son los constructores de los distintos instrumentos de percusión que utilizan. Pensé que era extraño que necesitara un nuevo tan-tan, cuando yo había visto en su calle sus instrumentos de percusión que eran abundantes, de diferentes tamaños y sonidos. Y sabía además que no le habían hecho nuevos encargos.

Al final y después de consultarlo con el heredero de los Bâ, él y los ancianos, decidieron que debía despedirme de toda la comunidad en asamblea comunitaria. No debía marcharme a escondidas, ellos decidieron que mi marcha debía hacerse de acuerdo a la regla tradicional: ya que yo no había sido una visitante ocasional, debía oficializar mi partida.

Como en cada una de las asambleas comunitarias a las que había asistido y formado parte, a la caída de la tarde, nos íbamos reuniendo, cuando las mujeres y los hombres ya habían regresado del trabajo agrícola, y después de lavarse y ponerse sus immaculados bubús: los hombres blancos, azules o grises; las mujeres llenas de vivos colores, pájaros inusualmente exóticos mezclados con motivos florales. Los

habitantes de Notto nos congregamos finalmente bajo el “árbol de la palabra”. Era mi última asamblea comunitaria. ¡Cuánto podríamos aprender de democracia directa y participativa de estos y estas campesinos y campesinas!

El joven jefe Bâ nos dio la bienvenida a todos y así hablo: “Marilá va a regresar al país de los Tubap”, allí tiene a su hija que la necesita, y una hermosa familia; las mujeres y los niños no quieren que los abandone, ella es nuestros oídos y nuestros ojos; nadie que pertenezca a la comunidad se va del todo, nosotros mandaremos construir un “carre” para ella, en el nuevo barrio, enfrente de los herreros. Su “carre” estará esperándola. Nosotros la esperaremos siempre”. La primera esposa del señor Ganyi se levantó después y habló en representación de las mujeres: “Nunca estarás lejos de nosotras aunque haya que cruzar el mar para ir a tu país, aunque haya muchos campos entre nosotras, siempre oiremos tu voz, y este tan-tan te hará oír nuestra voz todos los días de tu larga vida, estés donde estés, este tan-tan, te traerá hacia nosotras.” (Diario de Campo. Cuaderno, 7: 103).

Estos discursos de despedida generaron en mí un deseo irrefrenable de postergar lo inevitable, mi partida. Bajtin, acertadamente nos habla del valor incalculable a la comunicación humana que, además de ser un proceso comunicativo, también genera y posee un aspecto social, activo y práctico: “La verdad no nace si se encuentra en la cabeza de un solo hombre, sino que se origina entre los hombres que la buscan conjuntamente, en el proceso de su comunicación dialógica” (Bajtin, 1988:156, citado en Alonso y Fernández Rodríguez, 2013: 49).

Y entregándome un pequeño Yembe de brazo, el tan-tan que el músico de la comunidad había estado fabricando a escondidas en las últimas semanas, me abrazó. Fue el abrazo de todas aquellas mujeres que me habían enseñado nuevas formas de insumisión, la dureza de sus rutinas cotidianas y un franco sentido del humor, que borraba el mal humor en aquellas ocasiones en donde el cansancio y la frustración me hacían rendirme. Cantos, abrazos y mis lágrimas, que sin querer, comenzaron a surcar mi rostro. Ellas comenzaron a mirarme extrañadas: “¿No estás contenta?, regresas a tu casa”. Como podía explicarles que estaba emocionada ante mi pequeño tan-tan, que continúa presidiendo el salón de mi hogar en Madrid. Cómo podía transmitir la

nostalgia que ya comenzaba a sentir de sus risas y sus charlas cuando lavábamos la ropa. De ese mundo compartido de solidaridad femenina tan difícil de conquistar entre nosotras, las mujeres blancas, que vivimos nuestro mundo individualizadas, afrontando prácticamente solas los problemas, nuestros problemas, como problemas individuales. Este es nuestro mundo donde quedan tan pocos reductos para ejecutar y vivir lo comunitario. Perdía en esta despedida, además, el contacto con amigos, cómplices, extraños, pero también dejaba allí algo de lo que antes poseía, algunas certezas que ya no me han pertenecido jamás. Salía de allí sola, como llegué, pero me apesadumbraba esa soledad, ya que había vuelto a vivir en una comunidad. Era, en cierto sentido, como volver a perder mi infancia de bosque que abandoné al dejar atrás mi pueblo, y la familia extensa, con la que conviví y de la que forme parte, en mis primeros años de infancia; era perder esos sutiles anclajes que desaparecen en la vida urbana y profesional, y que hemos de practicar en nuestras rutinas cotidianas.

La noche cayó de pronto entre los rezos del imán, ampliados por la megafonía que habíamos instalado en la pequeña mezquita. No quería dormir, era mi última noche, repasaba mis cuadernos de campo y tenía la certeza de que “África ya se había metido en mi sangre” (Diario de Campo. Cuaderno 7: 146). Al amanecer llego Josef, el querido Josef de Dakar, cargamos el coche y, casi sin hacer ruido, emprendimos la marcha; en la calle, algunos perros, y una gran nube de polvo que íbamos levantando a nuestro paso. Y Notto despertándose: algunas manos saludándonos desde los campos, la gente caminando por la pista, levantando la mano con una sonrisa; distraídos adioses ante la infinidad de trabajos diarios que estaban comenzando. (Diario de Campo. Cuaderno 7: 152).

Nunca más he vuelto a oír sus voces, pero siempre al atardecer, esté donde esté, junto a una cierta nostalgia que me invade, siento el suave y liviano aire polvoriento de la sabana y escucho un eco de África en mi pequeño “tan-tan” de madera de tamarino, sobre su piel de iguana africana.

Sin lugar a dudas, no todo abandono del campo es tan significativo para el investigador o la investigadora, a veces la carga afectiva es menos densa, aunque siempre debe haber una renegociación y un cierto pacto con nuestros anfitriones. Para algunos es más fácil retomar el lugar del trabajo de campo; pero, siempre, al menos dejar una apertura para futuras investigaciones, aunque no seamos nosotros los investigadores.

En Dialakotto, la estrategia varió un poco. Me fui despidiendo por los diferentes barrios visitando a los distintos jefes locales uno a uno, ya que era una comunidad grande donde la fragmentación social era mucho más fuerte que en Notto. A pesar de ser todos de etnia mandinga, cada barrio tenía su organización propia y pocos asuntos eran tratados a nivel general, sólo los delitos mayores: el robo de ganado y los delitos de sangre; el resto era solucionado hacia dentro de cada barrio, con la mediación de sus jefes de linajes segmentarios.

Para despedirme de las mujeres, lo hice con la líder femenina, con Fátima. Con ella había tenido mucha relación porque habíamos trabajado juntas en la mejor forma de gestionar el molino de grano y en encontrar diseños más adecuados a la vida familiar en cuanto a la iluminación privada. En el diseño de las luminarias para los hogares se pensó en alumbrar los cuartos de los hombres, fue una idea de los técnicos senegaleses, todos ellos de origen urbano que pensaron que la luz es asunto de hombres. Pero tanto en Notto como en Dialakotto, algunos hombres se negaron inicialmente a poner luz eléctrica en sus “carres”. Había habido un conflicto familiar entre los hombres y sus esposas.

Cuando preguntamos si el motivo era que no podían o querían hacer frente al desembolso económico que esto supondría para su pobre monetarización, nos contestaron que otro era el motivo; resultó que la luz era una cuestión femenina, es decir, los hombres no querían la luz en su choza, si las chozas de sus esposas no contaban con ella. Así fue necesaria una nueva estrategia de diseño; una luz en la choza del cabeza de carre y otra en cada choza de cada una de las coesposas que componían el hogar.

Al mismo tiempo, Fátima y el resto de las mujeres de la comunidad idearon y fabricaron una especie de calcetines ligeros de algodón para poder cubrir las bombillas para la noche, ya que al ser las chozas pequeñas y circulares, se reflejaba demasiada luz para los usos familiares más nocturnos. Ella también nos comunicó que eran precisas luces en los patios de los “carres”, ya que era en ellos en los que se realizaban la mayor parte de las actividades comunes de las familias: cocinar, moler, lavar la ropa, duchar a los niños, rezar o reunirse a la tarde con parientes, vecinos o amigos.

Fátima era una alta mandinga, madre joven de cuatro hijos y la primera y única esposa de un próspero ganadero. Sabía leer y escribir en francés, a pesar de que solo había asistido al colegio rural y la escuela coránica. Su dinamismo e inteligencia la habían convertido en líder comunitaria, a pesar de su edad. Era joven para ejercitar el liderazgo, aún era una mujer fértil, pero por su sentido práctico de la vida y su don para la oratoria, las otras mujeres, aun las de más edad, confiaban en su criterio. Con todas ellas me iba muchas mañanas al “campo de las mujeres” de donde obtenían pingües beneficios. Ha de tenerse en cuenta que esta comunidad era mucho más próspera que la de Notto, ya que estaba situada en la sabana húmeda y no en la árida donde estaba Notto. En Dialakotto se cultivaban hasta dos cosechas anuales. Además contaban con una próspera cabaña ganadera, compuesta básicamente de caballos, vacas, cabras y animales de corral en el barrio de Subkotto que es donde viven los ganaderos.

A ella, en la despedida, le regalé un chal azul. Siempre que me lo veía en la cabeza, me comentaba lo bonito que era. Me miró sorprendida: “¿Es para mí?” “Sí, tienes que quedártelo, así cuando lo uses te acordarás de mí”. Ella se quitó una de las pulseras que siempre llevaba, era metálica con formas geométricas y poniéndomela en la muñeca me dijo: “Yo te llevo aquí dentro, llévanos tú cerca de tu mano derecha, así Ala te protegerá de cualquier mal” (Diario de Campo. Cuaderno 7: 39). Hace años en una acampada, perdí este obsequio, lo que me causó un gran disgusto, pero quizás los deseos de Fátima continúan protegiéndome.

Lo más penoso de esta despedida fue, sin duda, abandonar el carre de los Diop. Mi última noche en la cama mandinga del patio central del carre, se llenó de amigos y parientes. Pasamos la velada hablando y bebiendo bissap. El dueño de la casa sacrificó una cabra y la despedida fue ligera, algunas mujeres me regalaron huevos, otras trajeron mangos... Unas y otros iban pasando por el carre para despedir a aquella extraña tubap, que se vestía como una mandinga y, curiosa, lo preguntaba todo.

El señor Diop se había convertido en el informante bien informado, el traductor, anfitrión y amigo. En sus cartas en estos años, Amadú me ha hablado sobre su nueva esposa, sus nuevos hijos, su heredero que ya va al liceo, la prosperidad de los campos y

la nostalgia que se nos pega al cuerpo a los dos, por un tiempo compartido. Siempre lo recuerdo en los días de fiesta, cuando no había que trabajar en los campos, elegantemente vestido, con un pijama azul de caballero occidental, que un amigo francés le había regalado y que para él no era una prenda para dormir, sino su traje de etiqueta.

La noche caía cálida, las luces se iban apagando en cada carre. Yo, desde mi alta cama en el patio de la casa, oía respiraciones adormiladas, el llanto de algún bebé y a lo lejos el murmullo inconfundible de los grandes mamíferos del parque natural de Niakolokoba. Escribí en mi diario: “Me siento agradecida a la vida por el privilegio de estar aquí, de haber podido hacer antropología tan lejos de mi casa y tan adentro de mi nueva tierra. África me ha hecho más amable y solidaria. Nunca ya caminaré por estos verdes campos, ni comeré el estofado de cabra de Amadú, ni oiré el canto de las mujeres cuando faenan en su campo”. (Diario de Campo. Cuaderno 7: 156). La brisa era fresca y acariciaba el rostro; me envolví en el “pañó” y comencé a contar, abstraída, las estrellas que el pueblo mandinga, repartido por diferentes países africanos, observaba todas las noches, cada una de las noches de su vida.

Al amanecer emprendimos la marcha en nuestro destartado y querido Renault, no sin antes tomar Quenki-liva con nuestro anfitrión y amigo. Me abrazó, no nos dijimos nada, no había tiempo para nuevas charlas o discusiones políticas. Sólo nos miramos y nos abrazamos. Yo tomé en brazos a su nueva hija y besé su frente y sus ojos como había visto hacer a “las mujeres sabias”. Y me subí al coche apresurada.

En Dakar quedaban algunos adioses más oficiales y el dolor de dejar a Josef, que durante siete años me había acompañado por las pistas de arena del país; no sólo había sido nuestro chofer, era amigo y confidente. Este pequeño yola, que al principio de conocerle, me parecía muy serio y reservado. Después de tantos años de viajes interminables, de problemas compartidos con aduaneros y policías, de aprender con él a comprar nuez de cola en los mercados, y a masticarla para combatir el hambre, la sed, el sueño, el cansancio... era mi amigo. A lo largo del tiempo que duro nuestra compañía, su pelo se fue encaneciendo y sus hijos e hijas habían creciendo; se había convertido en abuelo en repetidas ocasiones y era, en su barrio periférico y urbano de

Dakar, un respetado “frente de carre”, a pesar de tener una religión minoritaria en el país y pertenecer a un grupo étnico con fama de aspiraciones independentistas.

A mí me ayudó mucho, fue un gran aliado en los proyectos solares; y visto desde la distancia me doy cuenta que esta investigación le debe mucho; informaciones valiosísimas para mí cuando llegué al país ya que no sabía desenvolverme, entre tanta burocracia inútil, de uno a otro ministerio; y sobre todo su tierno apoyo cuando me veía agotada o su calma cuando nos retuvieron en el río Gambia, en la frontera, una noche entera, porque me negué a pagar el cuantioso soborno para poder pasar en la barcaza que comunicaba a las dos ficticias fronteras de los dos países: Senegal y Gambia. Fue una noche dura, él se quedó protegiendo el coche, armado con un garrote; el ingeniero español y yo encontramos un inmundo cuarto en lo que parecía un hotel, en realidad un lugar de citas clandestinas, demasiado sucio y destartado, creo que el peor lugar donde he tenido que pasar una noche. Recuerdo que en una de las paredes había una foto de una mujer blanca desnuda, que alguien había recortado de alguna revista. Fue una noche infernal, pero Josef conservaba la calma y al final pudimos cruzar la frontera.

Tantas aventuras en los agotadores viajes cruzando el país, múltiples averías en el coche que se solucionaban con piedras, gomas, cuerdas o lo que encontraba. Abrir el capó del coche y ver el motor era un hecho sorprendente, porque parecía un proyecto de bricolaje, ya que pocas piezas eran las originales y en su lugar, habían sido colocados diferentes materiales que hacían posible la imposible tarea de que el coche funcionara.

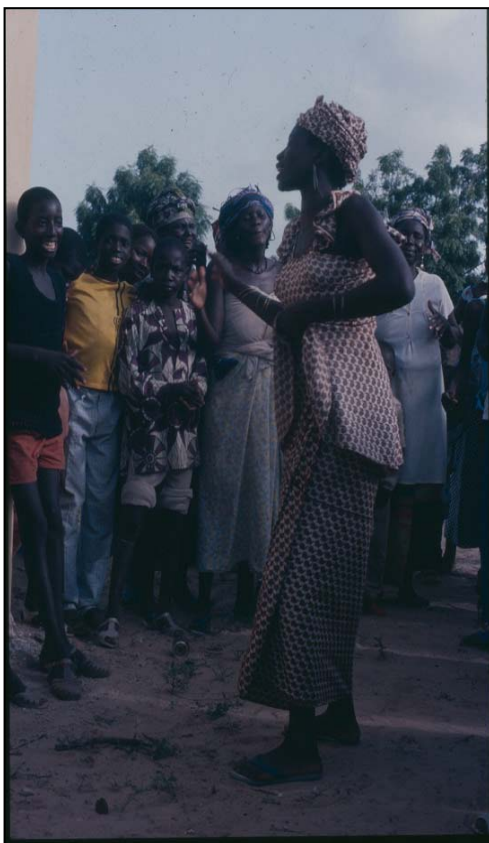
Comimos en su “carre” con su gran familia. Antes de que nos dejara en el aeropuerto, le di los francos africanos que me habían sobrado. Él no quería cogerlos. Nuestra relación nunca se basó en cuestiones económicas, pero insistí, eran para la segunda de sus hijas que había sido madre recientemente. Y recordé que en mi segundo viaje al país, me habían puesto otro chofer, ya que Josef andaba con unos agrónomos franceses, pero, al final, conseguí que volviera con nosotros, porque sin él era difícil viajar y comprender.

En el aeropuerto de Dakar fue su rostro, el último rostro amigo que divisé en mi partida definitiva. Él fue el que no pudo contener las lágrimas. Josef continuará exhibiendo orgulloso el rosario católico que me pidió que le llevara de España, entre el mundo musulmán que lo rodea. Y yo continué recordando los bocadillos de omelette compartidos, la sed de horas sin agua, su fortaleza que hacía crecer la mía. Recuerdo a mi amigo yola que dejó su amada Casamance en busca de una vida más próspera para su familia. El aeropuerto de Dakar era mi última puerta de salida del país. Y no pude volver directamente a Madrid, volé a Lisboa y allí permanecí tres días antes de volver a casa. Necesitaba un lapsus de tiempo en esa decadente y preciosa ciudad, donde ya había entonces una gran comunidad negra, que en Madrid sólo había comenzado a reunirse. Paseando por esas calles antiguas y algo decadentes, al cruzarme con caboverdianos, mozambiqueños, o guineanos, sentía que aún no había abandonado África definitivamente.

Imagen 3: El mundo infantil – Notto



Imagen 4: Mujeres de poder. La griot y líderes comunitarias



Notto



Oasis Sani



Cidade Velha



Dialakotto

5. ALGUNAS SECUENCIAS NECESARIAS EN LA PUESTA EN MARCHA DE LA ENERGÍA SOLAR FOTOVOLTAICA

El que quiere miel tiene el coraje de afrontar las abejas

Proverbio Wolof

Vamos a viajar de nuevo hacia África para fijarnos a la manera de Grukman (1959) en algunos parajes que nos ayuden a entender mejor aspectos socio-culturales fundamentales en un programa de cambio social y tecnológico planificado y a comprender un poco mejor, eso sí, bajo el prisma de mi interpretación (Geertz, 1988), el mundo rural africano. Estas secuencias, relacionadas con aspectos socio-culturales, han sido elegidas, entre otras, porque considero que su importancia es fundamental como mecanismos articuladores de los procesos del cambio social acontecidos en los siete años de mi permanencia en Senegal.

Mitchell entendía que, para analizar la complejidad actual, había que superar el localismo sin abandonar los análisis de comunidad o de grupos humanos de un tamaño abarcable para la mirada holística que todo trabajo de campo etnográfico conlleva, y eso era posible, entre otros aspectos, por el análisis situacional donde describimos un acontecimiento empírico que va a ilustrar algún principio teórico o explicativo.

En primer lugar, vamos a considerar los mecanismos de poder, ya que el control de una tecnología y su disfrute está ligado a manipulación, poder y compromisos. En segundo lugar, las relaciones de género que son fundamentales en los procesos de integración y manejo de una innovación técnica, en donde la organización familiar y los roles de género son un aspecto troncal. En tercer lugar, y no por ello menos

importantes, los aspectos económicos que son profundamente alterados en programas de desarrollo que deben ser mantenidos en el tiempo y en el espacio comunitario.

Ha de tenerse en cuenta que esta enumeración obedece tan solo a criterios de claridad explicativa, ya que no renunciamos a la visión holística de la disciplina y entendemos que hablar de relaciones de género es hablar de mecanismos de poder y hablar de poder es, sin lugar a dudas, tener siempre presente los aspectos económicos. Los aspectos citados han de relacionarse con el mundo de las creencias y una particular cosmovisión que, como creo podré explicar, es facilitadora de nuevos mecanismos de integración de procesos energéticos limpios, en estos contextos rurales.

La estrategia teórica utilizada en este capítulo, es el análisis situacional propuesto por Glukman en su artículo: “Analysis of a Social Situation in Modern Zululand” (1958). En él nos invita a realizar: “Una descripción pormenorizada de muchos acontecimientos unidos por la presencia del antropólogo como observador, pero que ocurren en diversos lugares... y en los que está implicada mucha gente” (1958: 8-9). En este artículo, en el que el autor citado habla de los Zulues de Sudáfrica, nos propone el análisis “situacional”, que se basa en generar un contexto en el cual los actores sociales y los grupos ponen en práctica acciones sociales significativas, presenciadas por el investigador, y esta presencia es la que unifica los diversos acontecimientos generándose una especie de red que une y da sentido a diferentes acciones y situaciones sociales. “Una especie de red que el analista pone sobre la complejidad, poniendo juntos una diversidad de dinámicas y procesos diferentes sin afirmar que en realidad estos constituyen una unidad integradora” (Kapferer, 2006: 126). En este mismo sentido, mi propuesta está basada en la elección de unos pocos retazos de mi trabajo de campo, sin embargo, significativos y que vienen a situarnos en las dinámicas y cambios sociales en estos procesos innovadores.

Glukman en cierto sentido se inspira en la metáfora del pescador o, lo que es lo mismo, el antropólogo como pescador que, usando su red, va recogiendo peces de muy variadas formas y colores. El origen inspirador de esta idea la encontramos relatada en la introducción de su obra, quizás la más conocida: *Política, derecho y*

ritual en la sociedad tribal (1978). Dice al inicio de este libro: “En 1934 me trasladé de África del Sur a Oxford para continuar mis estudios de antropología social. En cierta ocasión mi profesor de Oxford, R .R. Marett, me dijo, probablemente para consolarme, que el gran investigador francés Marcel Mauss le había dicho acerca de la antropología: *“En ese enorme océano cualquiera puede coger un pez. Ya han sido pescados gran cantidad de peces por los antropólogos...”* (1978: 7). La red además puede entenderse como redes que unen y estructuran, en cierta medida, las diversas acciones sociales y así cobran sentido. Para Glukman era fundamental esto, porque necesitó analizar a nativos y colonizadores en un único contexto de acciones sociales diferenciadas, pero que conformaban un único sistema social.

“El caso” mismo es el punto de partida, no es un análisis estadístico de elementos representativos, sino que partiendo de situaciones sociales, generamos enlaces o relaciones teóricas. No partimos de los elementos con representación estadística sino de razonamientos teóricos conectados con ciertos detalles etnográficos significativos.

5.1. Pozos y Poder

En los acontecimientos que ahora relataré se implica íntimamente la estructura de poder político con diferentes actores sociales: unos, funcionarios; otros, jefes tradicionales; unos, de dentro de la comunidad; otros, de fuera, como los tecnólogos, y yo misma como observadora y activa participante. En un periodo de tiempo no demasiado extenso, a lo largo de un año, en Notto, acontecieron los episodios que voy a exponer.

En primer lugar, nos detendremos en la elección de dos pozos artesanos para su posterior electrificación por considerar que ejemplarizan de una manera magnífica la base del poder tradicional africano y el conflicto, a veces latente, pero siempre presente, entre el control estatal y la forma de poder democrático directo, practicado en gran parte del África rural. Además hablaremos de cómo el control y la popularización de un nuevo recurso tecnológico, está imbricado profundamente con mecanismos de poder y resistencia.

El objetivo de mi primera estancia en Notto, era comprender ese nuevo mundo cultural y conseguir un diagnóstico preciso para que los técnicos del proyecto pudieran diseñar el sistema solar de electrificación rural, atendiendo a las necesidades sociales. Desde el inicio del proyecto, sentimos la necesidad de facilitar el acceso comunitario al agua en buenas condiciones sanitarias como un objetivo preferente.

A nuestra llegada en la comunidad, había instalados unos cuantos pozos artesanos, pero con la financiación con la que contábamos, había que elegir dos de estos pozos para ser mejorados, e instalar una bomba solar para subir el agua hasta un reservatorio aislado del suelo, en donde se pudiera tratar el agua, para evitar la nidación de larvas de mosquito que producen infinidad de enfermedades.

En mis primeros meses de campo observé, que el pozo más utilizado por mujeres y niños era el que estaba situado en la explanada central del pueblo, junto al “árbol de la palabra”¹⁶, lugar comunitario donde se realizan las asambleas y los encuentros cotidianos entre diferentes actores sociales: las mujeres alrededor del pozo, los hombres en el centro escuchando la radio o jugando a las cartas, los jóvenes practicaban lucha africana, y los niños siempre alborotando. Esta explanada de donde salen las calles que dan paso a los hogares, es el corazón físico y simbólico de Notto, haciendo unas funciones muy parecidas al uso tradicional de nuestras plazas mayores. Mi decisión inicial fue, pues, poner en funcionamiento este pozo comunitario y el pozo instalado en el patio del colegio público.

Al tratarse de una subprefectura, el colegio primario de esta región estaba situado en nuestra comunidad, allí acudían los niños y niñas de las comunidades circundantes que llegaban por la mañana para abandonarlo a primera hora de la tarde e ir caminando hacia sus aldeas. Era, pues, el pozo utilizado por escolares y profesores que debían almorzar allí antes de regresar a la caída de la tarde hacia sus hogares que, a menudo están situados a varios kilómetros de distancia. Parecía la elección más sensata para

¹⁶ No es casual que estas asambleas se celebren en lugares ritualizados, bajo el “árbol de la palabra.” Lugar que representa la autoridad y el consenso comunitario. Caro Baroja dice hablando de estos lugares simbólicos de autoridad: “El roble o robledal de Arenchabalaga es el lugar de la recepción, el de Guernica es el símbolo de la vida legal, ya recibido el señor, es donde jurar las leyes del país. (Caro Baroja, 1978: 257).

conseguir mejorar la salud de la comunidad y el duro trabajo que la obtención de agua representaba para mujeres y niños; así lo comenté con el jefe Bâ, al subprefecto y al resto de la comunidad en la segunda asamblea comunitaria a la que asistí, antes de mi primera despedida. (Diario de Campo, Cuaderno 5: 90).

Una sorpresa me esperaba al mes de regresar a mi trabajo de campo. Cuando llegó el resto del equipo español, compuesto por el equipo técnico del Instituto de investigación en Energía Solar de la Universidad Politécnica de Madrid, y se nos comunicó que tanto el jefe tradicional como el subprefecto, con el beneplácito de la comunidad, habían decidido que se bombeara del pozo de la subprefectura y no del pozo comunitario. Esta decisión contaba, además, con la aprobación de los dos ministerios senegaleses implicados en el programa de energía solar: el Ministerio de Desarrollo Rural y el de Industria. Para el resto del equipo español de trabajo, era una dificultad para la que no estaban muy preparados, la decisión final fue tener en cuenta los anhelos de la contraparte.

En el mes de mi ausencia, el anciano jefe Bâ había enfermado y había delegado la jefatura tradicional en su hijo mayor. Nunca sabremos lo que el subprefecto le había prometido para obligarle a secundar sus propósitos. Para el subprefecto la electrificación del pozo representaba una mejora sustancial en su renta familiar, ya que quería dedicar su huerto, al cultivo de mangos; para el sustituto de los Bâ era, en realidad, una traición al bien comunitario.

A menudo, este primogénito de la familia, depositario del poder tradicional, desaparecía con el subprefecto. Salían hacia la ciudad, y los rumores comentaban que se iban en busca de placeres fáciles y que abandonaban sus quehaceres y responsabilidades familiares. Acudí a informar a la comunidad y al anciano jefe de que yo no podía dar mi consentimiento a semejante despropósito. Los políticos implicados llegaron a declararme emocionalmente inestable y caprichosa, alegando que tan solo era la opinión de una mujer, todo porque me negué a aceptar este cambio en la elección de este pozo, petición que yo también debía firmar como parte del equipo técnico.

Hubo un urgentísimo consejo de ancianos, presidido por el enfermo jefe tribal, que decidió que o bien la familia Bâ se retractaba de su decisión o perdían el derecho a la jefatura tradicional que inmediatamente pasaría a otro linaje, según está estipulado en el derecho consuetudinario que predica y ampara el servicio al bien común. Dice una poesía popular yoruba, “cuando no hay ancianos, el pueblo se echa a perder”, (*Poesía de África*. Autores Anónimos, 1971: 97). Ellos conforman la voz del saber antiguo, el respeto y la vigilancia para sus instituciones nativas de poder no coercitivo.

Este hecho demuestra, por una parte, el inestable equilibrio de dos formas de poder y política que interactúan en un mismo contexto de interacción social; al mismo tiempo demuestra cómo el poder tradicional sigue descansando en mecanismos de igualdad y preservación del bien común, y no tanto en la herencia ni en la obediencia ciega a la costumbre. A su vez nos indica cómo el recurso a innovaciones técnicas, su disfrute y control, tiene gran importancia como un nuevo aspecto de poder político y económico. Al final el consejo de “frentes de carre”, el anciano jefe y toda la comunidad, pusieron en marcha un mecanismo de insumisión, inscrito en la profundidad de la política tradicional de la ruralidad africana.

La antropología ha comprendido como las sociedades llamadas segmentarias, que no tienen un poder legalmente constituido, sí presentan formas tradicionales de autoridad. Glukman, cuando analiza estas sociedades, entiende que es en las redes de parentesco, en relación al control y poder social de cualquier hombre, en donde está la clave de la autoridad tradicional: la parentela es muy extensa, pero sus grados trascienden las relaciones familiares. El parentesco expresa formas de relación entre los jefes y las aldeas que representan y sus actos políticos quedan también influenciados por el lenguaje empleado para expresar esa relación. Esta interacción social y el poder de control que unos actores y grupos tienen sobre los otros, nace de roles específicos en una serie de diversos sistemas superpuestos de relación. (Glukmam, 1978: 123-140).

Carlos Moya profundiza en esta igualdad tribal en su libro sobre el islam: “todos los descendientes son iguales... Así las tribus se asemejan a pequeñas repúblicas igualitarias en que cada uno lleva una vida paralela y simétrica a sus vecinos,

manteniendo celosamente su propia independencia y personalidad, su propio honor y valor singular” (Moya, 2008: 67). Como dice un proverbio serer: “La igualdad no es agradable, la superioridad es todavía más penosa”. Los wolof expresan esta misma idea cuando dicen, “el remedio del hombre es el hombre”, sólo generando relaciones sociales desde la igualdad, pueden existir estas fórmulas de poder nativo (Anónimo. Poesía Africana. 1971: 91-95).

El recuerdo de estos días de zozobra -al principio pensé que estaba sola ante una situación que me parecía injusta- se ha convertido, sin embargo, en uno de los momentos más satisfactorios de mi estancia en esta comunidad. Unos días después, durante la instalación del molino mecánico de grano para las mujeres, mandaron éstas, alborotadoras, a los niños a buscar al percusionista, marido de nuestra “griot”, que estaba trabajando en el campo de cacahuete. Se organizó una improvisada fiesta a la que fueron acudiendo, poco a poco, todos los habitantes de Notto.

Hubo danza y música hasta la puesta del sol y por primera vez escuché de los labios de la “griot” que yo ya formaba parte de la historia oral de esta comunidad. Sentí una honda emoción cuando la oí cantar: “Marilá llegó un día de muy lejos, no conocía nuestra lengua ni nuestras costumbres, pero trajo cosas buenas para todos. Es sobre todo nuestros ojos y nuestros oídos, que sabemos protegerán siempre a nuestra comunidad...” (Diario de Campo. Cuaderno 4: 237). En cierto sentido fue este mi rito de iniciación como miembro adoptivo de Notto, el reconocimiento de que a pesar de ser “tubap”, extranjera y extraña, era digna de confianza, era alguien ligado ya para siempre a su pequeña, gran historia, llena de cambios y conflictos.

Este relato etnográfico viene a ilustrar cómo el poder político, en los contextos rurales de África Occidental, obedece a dos estrategias diferenciadas, pero que en la práctica están íntimamente conectadas: el poder tradicional africano y el de los funcionarios públicos que representan al Estado-Nación. Como el gobierno colonial francés no pudo administrar directamente el mundo rural senegalés, creó a mimética imitación de la metrópolis una organización territorial basada en prefecturas regionales y subprefecturas rurales. Esta herencia colonial, desde su inicio, compitió con el poder tradicional que descansaba en una organización social basada en un sistema de linajes

semihereditarios, en donde las figuras políticas no tenían un poder coercitivo, ni autoritario ni centralizado y, a menudo, ni siquiera una organización administrativa propiamente dicha.

En este sistema de autoridad es fundamental entender el parentesco para comprender esta organización política, ya que no existe una estrecha asociación entre jefatura tradicional y el grupo de linaje al que ésta pertenezca. Estas jefaturas matizan su carácter hereditario familiar por la necesidad de poseer las cualidades personales necesaria para ser jefe. Un linaje puede tener el poder tribal basándose en la herencia, pero este poder descansa siempre en unas características personales muy concretas, como nos recuerda Pierre Clastres, en su obra más conocida, *La Sociedad contra el Estado* (1979). Las características de la jefatura tradicional son: el don de la oratoria, la generosidad en el reparto de bienes y dones, el ser un hacedor de paz y el saber mediar en los conflictos.

Desde la independencia de África, los funcionarios públicos han aumentado su poder en aras del establecimiento del Estado-Nación, pero no por esto la democracia directa tradicional ha perdido vigencia. Cotidianamente se asiste a una cierta pugna entre el poder de los campesinos y sus jefes tradicionales que les representan, y el cuerpo de funcionarios estatales que, a menudo, practican la corrupción y el soborno.

De este modo se articula constantemente una relación dinámica entre el derecho nacional y el derecho consuetudinario, como un mecanismo de poder complejo en estas sociedades, ya estatales e independientes, y las pequeñas sociedades locales de los contextos rurales: “El derecho consuetudinario se puede entender como un intento de grupos subordinados de adaptar las normas nacionales a sus estructuras, valores, e intereses propios” (Stavenhagen e Iturralde, 1990: 33). Otros autores afirman que estas normas jurídicas y de poder están articulándose continuamente de forma compleja (Merry, 1992; Carneiro, 1990; Sierra, 1995; Ardito, 1997).

La resolución de conflictos en los contextos rurales citados suelen solucionarse en las aldeas atendiendo a la ley y mediación de sus jefes locales, desde sus prácticas de

derecho consuetudinario. Lo mismo acontece en otras latitudes, como nos recuerda Collier (2004), al analizar estas dinámicas en Zinacatán, en el Estado de Chiapas, en México, donde se percató también de que la mayoría de los conflictos sociales solían encontrar una solución satisfactoria a nivel local, sin tener que acudir a los tribunales nacionales.

De todas formas debemos tener en cuenta que la presión sobre las instituciones locales ha crecido globalmente. Esta presión del derecho nacional sobre la ley de la costumbre o el llamado derecho consuetudinario, también se deja sentir en África, aun cuando la resolución de conflictos continúa centrada en la reconciliación local.

El poder político tradicional en el contexto rural descansa básicamente en dos instituciones: el jefe tribal y la asamblea comunitaria. En algunas decisiones difíciles o de gran importancia comunitaria, el jefe puede consultar con los jefes de familias o “frentes de carre”, es decir, con los hombres adultos, a menudo ya ancianos, que representan el poder de cada linaje familiar. Pero esta élite política apenas tiene más privilegio que el de la poligamia, son agricultores al igual que sus vecinos. De la comunidad y de la madre tierra es de la que emana su autoridad, y su prestigio se asocia a sus cualidades personales y aciertos. En los proverbios populares se valora el trabajo agrícola, no solo por lo que produce, sino también por lo que simbólicamente significa. Dice un proverbio africano, “bienaventurados los que labran la tierra porque ellos saben dónde están las raíces” (Anónimo. Poesía Africana. 1971: 77). Las raíces de la autoridad de estos linajes poderosos nacen de todos, para servicio de todos.

En el acontecimiento etnográfico que acabo de exponer se percibe muy bien este equilibrio, ambiguo y a veces contradictorio, entre el poder local y nacional, pero sobre todo, nos ayuda a entender que, cuando el segundo poder, el de los burócratas y las élites nacionales es percibido como abusivo, puede perder su legitimidad. Como argumentan Swartz, Turner y Tuden (1994: 126): “No hay razón a priori para creer que los funcionarios que ocupan los status asignados no puedan obtener esa obediencia a través del poder consensuado, en lugar de conseguirlo solo mediante el uso de la fuerza”. Pero para que esto ocurra, no deben apoyar su autoridad ni en la corrupción ni en el abuso ni en su cargo oficial, como hemos dejado demostrado anteriormente.

Al mismo tiempo, la fragilidad del poder político no coercitivo de los jefes tribales africanos, descansa y tiene su base en el bien común y, cuando este principio es violado, existen mecanismos comunitarios correctores porque es, en realidad, un poder político que transita o puede transitar por distintos linajes e incluso fracturar la unidad de los grupos étnicos locales. Es pertinente que nos preguntemos sobre cuál es el principio de este derecho, si es el hombre y sus cualidades personales las que dan como resultado un buen jefe generoso, pacificador, mediador y orador... o es el cargo el que hace del hombre un jefe digno de serlo.

El segundo jefe Bâ, aquel hombre joven, descuidado, corrupto y juerguista, que parecía indigno de suceder a su honorable padre, después del acontecimiento aquí expuesto, se presentó en asamblea comunitaria bajo “el árbol de la palabra” para pedir perdón a toda la comunidad, prometiendo aprender de su padre. Y así lo hizo. Al cabo de los años se convirtió en un digno heredero de los Bâ, se fue ganando el respeto de todos porque aprendió que su poder no era coercitivo y que emanaba de la comunidad y no de su pertenencia a un clan Toucouleur prestigioso.

Estos pozos y su electrificación también nos hablan de cómo el uso de una nueva tecnología está relacionado con el poder y el contrapoder. Hay que tener en cuenta que un programa de cambio social planificado, debe siempre llevarse a cabo desde un profundo conocimiento de la estructura política de los grupos sociales con los que trabajamos, si queremos que no se quiebre la igualdad y si queremos ayudar al bien común y no al enriquecimiento de los más poderosos. Entendemos que es ésta también una obligación ética de la antropología como práctica y como disciplina.

Gledhill (2000) nos recuerda que, al hacer antropología aplicada, no debemos ser ingenuos porque aun cuando pongamos nuestro pequeño conocimiento al servicio de la resolución de conflictos o mejoras sustanciales de la vida de la gente con la que vivimos y trabajamos, en los ámbitos de mayor envergadura, las relaciones de poder van a limitar a menudo nuestra propia práctica profesional.

5.2. Molinos y Género

La historia del molino de grano de Notto es la segunda secuencia elegida para entender mejor las relaciones de género y los mecanismos de poder, contrapoder e insumisión de las mujeres africanas y sus estrategias de cambio social. Los acontecimientos que voy a relatar sucedieron a lo largo del primer y segundo año de proyecto; en ellos están implicadas las mujeres, los hombres, la jefatura tradicional, los funcionarios y los políticos del estado, los técnicos españoles y yo como parte implicada y observadora.

Como antes comentaba, el molino de grano llegó a la comunidad un día a primera hora de la tarde; era un pequeño molino eléctrico que había dado quebraderos de cabeza al equipo de ingenieros, ya que en el mercado español la inmensa mayoría de las empresas sólo fabricaban molinos industriales, que sobrepasaban con creces las necesidades de molienda de estas familias campesinas. Al final se encontró una empresa en el norte de España que todavía fabricaba molinos de mediana envergadura.

En mi primera estancia en la comunidad, me di cuenta de que era fundamental aliviar, de algún modo, el duro trabajo diario de las mujeres, ya que eran ellas las que realizaban la mayor parte de las duras tareas que la vida rural africana conlleva. El trabajo reproductivo femenino se componía, a partes iguales, del cuidado de hijos y hogar, con los trabajos en los campos y la comercialización de los excedentes alimentarios en los mercados cercanos y en las pistas que nos comunicaban con la ciudad de Thies (Diop, 1981).

La profunda segmentación en género de las producciones agrícolas da lugar a que estas mujeres abastecieran prácticamente toda la dieta de los hogares en cultivos de huerta y bissap, pero además dedican un gran esfuerzo en el trabajo agrícola, controlado por el jefe de familia, es decir, son el apoyo a la agricultura masculina, que abastece el mercado nacional e internacional. Dicen Copans y Couty: “las mujeres dedican gran parte de su tiempo al cultivo del cacahuete, el 80 por ciento y algo menos al cultivo del mijo.” (Copans y Couty, 1972: 107). Cultivan, además, entre todas el

“campo de las mujeres” de donde obtienen un importante beneficio económico que es controlado por ellas mismas, fuera de la economía familiar (Diop, 1985).

El cuidado de los hogares es una dura tarea: recoger leña para la cocina cada vez más lejos del pueblo, acarrear agua desde los pozos hasta las huertas y a los “carres”, lavar la ropa en recipientes de plástico en el patio central de sus casas y moler el grano para el plato principal del día, a base de cuscús. La actividad de la molienda manual se convierte en una actividad diaria penosa, trabajo al que las mujeres dedicaban entre cuatro y cinco horas diarias. Hay que golpear una y otra vez el mijo en los grandes morteros de madera, con un largo palo un poco cilíndrico; cuando intenté aprender para ayudarlas, me di cuenta de la cantidad de fuerza y energía femenina que ellas debían ejercitar diariamente. A menudo es esta actividad la causante de abortos no deseados, partos difíciles y problemas de salud. Por estas razones se pensó que dotar a estas mujeres de un molino mecánico sería un servicio comunitario que mejoraría sustancialmente la salud y la vida femenina (Monimart, 1989: 181). Desde el inicio fue con ellas con las que se discutió el asunto ya que, si eran ellas las dedicadas a la molturación de grano siendo esta actividad tan penosa, ellas debían ser las depositarias del molino mecánico.

Como ya se comentó, la alegría que produjo la llegada e instalación del molino en mi segunda estancia, en mi primer año de trabajo de campo fue enorme. Me hicieron bailar entre ellas para decirme que no lo hacía demasiado mal para ser “tubap”. Hubo una verdadera pugna entre las mujeres wolof y las mujeres poular y Toucouleur, ya que las segundas querían que aprendiera con ellas sus elegantes y pausadas danzas y que las primeras no me enseñaran los bailes wolof que parecían a sus ojos más salvajes, ya que tienen indudablemente movimientos más rápidos, bruscos y con mayor carga erótica. Así fue pasando una tarde sofocante entre el intenso calor y las risas alborotadas. Yo me sentía emocionada por ser ya parte de la historia oral de Notto, esa noche casi no pude conciliar el sueño.

El molino comenzó a ser utilizado con normalidad, las mujeres tuvieron que oficializar su asociación para poder gestionarlo y ser sus dueñas colectivas. Necesitaron también abrir una cuenta en el banco para la gestión económica obtenida de la molienda y

eligieron entre ellas a una encargada, que debía tener la llave y encargarse del cobro, en monedas, por harina molida por cada unidad familiar. Cuando éste llevaba funcionando un mes, me vinieron a comentar que el tamiz del molino tenía los agujeros demasiado grandes y que cuando salía molido el mijo debían todavía molerlo en sus grandes morteros; pero ellas ya habían encontrado una solución, que el clan de los herreros construyera un nuevo tamiz con orificios más pequeños (Diario de Campo. Cuaderno 4: 301). Ha de tenerse en cuenta que el molino español estaba diseñado para moler trigo y que por sus grandes orificios pasaba el mijo sin ser completamente tamizado. Esta pequeña transformación técnica fue crucial para ellas que pudieron abandonar la molienda manual, pero también fue fundamental para mi trabajo porque me percaté de algo trascendente, y es que una nueva tecnología es retomada socialmente sólo cuando hay una manipulación sobre ella y esto produce además nuevas transformaciones técnicas implicadas en los mecanismos de apropiación tecnológica (Lacalle, 2008).

Esto no ocurre solo con tecnologías alternativas, como es la solar fotovoltaica, sino en toda innovación técnica; piénsese, por ejemplo, en el ratón que actualmente entendemos ligado al uso del ordenador, que surgió como una fundamental innovación cuando las empresas informáticas se dieron cuenta de que, para popularizar su uso, debían facilitar su manejo a colectivos más populares y no sólo a los profesionales, que ya eran sus usuarios; para ello, se encargó a un grupo de antropólogos de la universidad de Stanford que observaran las rutinas manuales en usos laborales y de la vida común. Este equipo observó que el ser humano, al coger un objeto, tiende a arrastrarlo previamente al levantamiento (Lacalle, 2008).

Lacalle nos recuerda en su artículo “Funcionalidad no es usabilidad”, publicado en internet en 2008, que es preciso involucrar varias perspectivas, basadas en equipos multidisciplinares, si queremos que el diseño de una tecnología esté centrado en los usuarios, estrategia imprescindible, ya que la funcionalidad no puede confundirse con la usabilidad. La funcionalidad es, en realidad, lo que un producto tecnológico puede hacer, aspecto que tiene relación sólo con su operatividad técnica; pero si hablamos de usabilidad hemos de tener en cuenta que es un asunto mucho más complejo, ya que tiene que ver con el uso que los actores sociales hagan del producto, es decir, si la funcionalidad del sistema satisface sus expectativas, demandas y objetivos.

Dumas y Redish completan esta propuesta cuando nos dicen que sólo será retomada una tecnología por un grupo humano, cuando esta usabilidad sea percibida, y su uso social sólo será posible si se cumplen cuatro características: que su diseño, desarrollo, y puesta en marcha estén centrados en los usuarios, entendiendo esto tanto en cuanto a los usuarios actuales como a los potenciales; tener en cuenta su productividad, es decir, que estos usuarios actuales o potenciales perciban que la innovación es fácil de usar y comprender; estar advertidos de si existen barreras sociales o culturales hacia la innovación y, por último, no olvidar que es el usuario, en última instancia, el que decide si un recurso tecnológico es adecuado a sus necesidades, dentro de su marco socio-cultural de referencia (Dumas y Redish, 1994). Como dice Jon Elster, “la tecnología no se da, sino que está sujeta al cambio constante”. En este sentido la tecnología es muy parecida a las sociedades humanas de las que procede y a las que indudablemente puede llegar a transformar (2006: 171).

Quizás para entender mejor el episodio del molino y su relación con los mecanismos de género sea necesario comprender, en primer lugar, cuál es el papel de las mujeres en sus comunidades y en sus relaciones de parentesco. Tanto Notto como Dialakotto, a pesar de sus diferencias etnoterritoriales, son sociedades preferentemente patrilineales y patrilocales; por tanto, las mujeres, una vez casadas, pasan a formar parte del linaje familiar del esposo, así como sus hijos. Esta situación puede alejarlas de sus familias de origen que, a menudo, no viven en la misma comunidad.

El matrimonio preferente, sobre todo en la elección de la primera esposa, obedece al régimen de primos cruzados, pero esta regla normativa, no suele coincidir con la práctica estadística. Cada vez es más habitual la elección libre de pareja; sin embargo, el matrimonio de primos cruzados es más habitual entre los linajes más ilustres que a menudo poseen un origen noble (Abdoulaye-Bara Diop, 1985; Ela, 1982).

Dos estrategias dan una cierta seguridad a las mujeres casadas; en primer lugar, la dote que la familia del marido entrega a la familia de la esposa. Hoy en día es raro que ésta se satisfaga en ganado o talismanes, desde el periodo colonial se ha ido satisfaciendo cada vez más en dinero. Así muchos jóvenes varones deben conseguir un

salario para poder casarse, algo que es prácticamente imposible de lograr si se quedan en su comunidad y por tanto deben emigrar a la ciudad o incluso a otros continentes.

Si el hombre o su familia cometen malos tratos contra la mujer o los hijos, o no cumple con sus obligaciones maritales, el jefe tribal puede arbitrar en este conflicto; las mujeres pueden también pedir esta mediación, amparadas por el derecho consuetudinario. Si la conciliación no se produce, se puede hacer efectivo el divorcio. La mujer volverá con su familia; pero, si es ella la víctima, se puede llevar a sus hijos, y su familia no está obligada a devolver la dote. El hombre, por tanto, pierde la dote que entregó, pierde una esposa y a los hijos, que dejan de pertenecer a su linaje para pasar a pertenecer al linaje materno.

En su libro, *La famille wolof*, Abdoulaye-Bara Diop, (1985: 219) nos propone un interesante cuadro explicativo de las razones que mujeres y hombres dan para pedir el divorcio; mientras que para las primeras, los motivos principales son el abandono del domicilio conyugal, el incumplimiento de las obligaciones económicas y servicios que él debe prestar a la familia y el mal trato, los motivos de los hombres son en primer lugar, igual que para las mujeres, el abandono del hogar y en segundo lugar, la infidelidad de la esposa. Y nos da una cifra sorprendente, si no tenemos en cuenta la agencia social de las senegalesas, que el 75% de las demandas de divorcio son presentadas por ellas (Obra Citada, 220-221)

A menudo se ha interpretado esta costumbre del pago de novia, desde el feminismo occidental, como un mal hábito que convierte a las mujeres del sur en meros objetos de intercambio económico entre hombres, sin tener en cuenta la gerencia femenina y cómo esta gerencia puede manipular esta práctica social, en su beneficio. Esta norma tradicional, puede también considerarse como una estrategia de cambio social en los mecanismos de segmentación y poder desigual entre los género (Fabian, 1991). Lévi-Strauss presenta a las mujeres del sur como mera mercancía de circulación entre grupos y un bien económico de intercambio entre hombres de grupos de no parientes. Este autor coloca a los hombres en el centro de lo social, siendo las mujeres colocadas en los márgenes de los sistemas simbólicos y reales y, por eso, pueden ser cosificadas y

consideradas preciados objetos de intercambio económico y simbólico (Lévi-Strauss, 1949: 1998).

Una mirada más holística, debe integrar estos aspectos económicos y de reciprocidad entre grupos de varones con otros aspectos, desde una mayor complejidad de estos mecanismos, que funcionan también como un factor corrector a una sociedad patriarcal profundamente asentada, aún hoy en día, en relaciones asimétricas de parentesco, articuladas en profundas diferencias de género y generación, sin olvidar que el poder de la sumisión al hombre se acompaña con el contrapoder de las mujeres en espacios simbólicos, domésticos y comunitarios fundamentales. Así la subordinación y la insubordinación de estas mujeres son mecanismos que operan en íntima relación en su devenir cotidiano.

La segunda estrategia, relacionada con el reparto del duro trabajo femenino en el África rural, es el apoyo que representa para las mujeres el matrimonio polígamo y la familia extensa, y una cierta sororidad entre generaciones femeninas, que transita entre clanes también muy segmentados por la edad y el género. En Notto y Dialakotto hay más familias monógamas que de matrimonio polígamo, sólo algunos linajes preferentes y el jefe tribal tienen más de una esposa. En la sabana seca el matrimonio polígamo basado en la poliginia, sólo suele ser de dos esposas, a pesar de que la ley Coránica permita hasta cuatro cónyuges. En la sabana húmeda estos matrimonios suelen ser de dos o tres esposas. La razón hay que buscarla en una agricultura más intensiva y próspera, con una necesidad de más brazos femeninos para la agricultura familiar e, indudablemente, una economía más rica que permite hacer frente a los sucesivos pagos de novia y a un número mayor de hijos e hijas.

Lo que más llamaba mi atención era como la primera esposa ayuda, a veces, a su marido en el pago de la dote a la siguiente novia, para su segundo casamiento. Al principio, no podía comprender esta situación. Mi educación, los años de universidad, el ejemplo de mis abuelas, estos y otros factores personales, me hacían sentir profundamente incómoda ante esta situación.

Un día, Sorna me dijo, al salir de un hogar, que iba a hacerse polígamo, quizás porque le pareció que mi silencio venía producido por un cierto malestar que me había surgido ante el comentario de aquella primera esposa que estaba ahorrando el dinero que conseguía en el mercado local, comerciando con los excedentes de su huerta, para el segundo matrimonio de su esposo: “No entiendes que para que nuestros hogares africanos salgan adelante, se necesitan más de unos brazos femeninos. Ellos rezan y juegan a las cartas, nosotras tenemos que alimentar a nuestros hijos” (Diario de Campo. Cuaderno 4, 63).

El mundo femenino africano es complejo y contradictorio, no menos que el nuestro. Ellas son agentes presentes de cambio, tienen estrategias de género en sus quehaceres cotidianos a pesar de la subordinación que las sujeta a la familia, al varón y al Islam. Pero su insumisión es diferente a la nuestra, no se sienten cercanas al feminismo occidental; quizás sí algunas mujeres profesionales, pero no las campesinas porque, en realidad, este pensamiento occidental parte de una visión fragmentada de ellas y de una fuerte y polarizada diferenciación entre los conceptos de “tradición” y “modernidad” como aspectos siempre dicotómicos (Mikell, 1997).

Ellas no están tan interesadas en conquistar el espacio masculino como nosotras, se sienten más cómodas porque tienen un mayor espacio común de convivencia, mayor presencia comunitaria y, además, su rol de madre es fundamental en sus vidas, quizás porque los hijos son para ellas un bien preciado, y no solo porque los hijos deben cuidar de los padres ancianos, sino también porque genera un gran prestigio para las mujeres: la maternidad es el factor más importante de reconocimiento social para las mujeres rurales africanas.

La profunda segmentación que se ha generado analítica y conceptualmente en Occidente entre lo público y lo privado, y el hecho de que la conquista del espacio público sea considerada una estrategia de cambio en los roles de género tiene poco espacio en el pensamiento femenino africano. Estos términos no son contradictorios para ellas, que defienden muchas veces roles tradicionales que no representan obstáculo alguno a su independencia; por ejemplo, en el cuidado de los hijos pequeños, que quedan bajo la tutela de la segunda coesposas, mientras la primera

puede viajar a visitar a parientes o amigos y a comerciar con los excedentes de las producciones familiares o de las mujeres; o en cierta independencia económica del esposo, que siempre han tenido. Chandra Mohanty reflexiona sobre quién y cómo se produce el conocimiento sobre las mujeres del sur, y como estas son representadas como adscritas a la tradición, los problemas y las necesidades, y carentes de capacidad de cambio. Esta falsa percepción refuerza, para esta autora, la idea de la hegemonía y superioridad occidental, “es en este proceso de homogeneización y sistematización conceptual de la opresión de la mujer en el Tercer Mundo, donde el poder se ejerce en gran parte del discurso feminista occidental reciente, y dicho poder debe ser definido y nombrado” (1991:54).

Con estas reflexiones sobre la dote del pago de novia y el matrimonio polígamo, no quiero decir que estos no sean mecanismos de control patriarcal, pero lo que sí quiero dejar claro es que, en su ejecución y puesta en marcha, presentan y representan también mecanismos de contrapoder, que las senegalesas renegocian en su beneficio, como claro mecanismo de defensa personal y colectiva ante el dominio masculino.

Un aspecto bien distinto es la funcionalidad del matrimonio polígamo para las mujeres urbanas. En estos contextos donde el trabajo femenino es exterior al control familiar, los hogares más pequeños, la natalidad menor y donde el amor romántico va ganando adeptas, esta forma matrimonial es inoperante como solidaridad entre esposas y se convierte en un riesgo económico y emocional para las mujeres urbanas, sobre todo para las jóvenes casadas, que perciben con claridad meridiana que solo la forma monógama de matrimonio dará mayor estabilidad a sus vidas y a las de sus hijos.

He llegado a conocer intentos de suicidio entre estas jóvenes urbanas, amigas y confidentes en mis días en Dakar y Tihes, ante el deseo del esposo de contraer nuevas nupcias o comenzar el cortejo a alguna joven. En estos casos, las mujeres suelen buscar el apoyo de “mujeres sabias” que les proporciona algún filtro de amor para retener al marido, o gri-gis de protección ante la usurpadora.

La socióloga nigeriana, Buchi Emecheta, con gran acierto, relata en su novela, *Las delicias de la maternidad*, estos procesos de cambio hacia la maternidad y la poligamia, en los escenarios rurales y urbanos y su ineficacia en los segundos, como forma de organización familiar. Su heroica protagonista, Nnu Ego, hija de un prestigioso jefe tribal, debe dejar su aldea para seguir a su nuevo esposo a la ciudad de Lagos donde él trabaja en casa de unos blancos y así comienza su calvario; de nada le va a servir su educación tradicional, ni ser la primera esposa, ni su origen aristocrático. Tan solo conocerá privaciones, trabajos de sirvienta, humillaciones de esposas más jóvenes y de un marido que bebe diariamente vino de palma hasta emborracharse completamente. Cuando, finalmente, sus hijos varones terminen sus estudios en el extranjero, no verá recompensado su esfuerzo, ya que regresará sola y envejecida a su aldea originaria. Lo único que conseguirá por su esfuerzo en mantener a una familia tradicional y dar al linaje del esposo muchos hijos varones, será su entierro: el funeral suntuoso que se le debe dar a una madre abnegada y a una primera esposa honorable.

Este relato de las profundas transformaciones que acontecieron en el paso de una sociedad rural a una urbana, en los contextos de la colonización occidental en África, nos habla de las contradicciones cotidianas entre una arraigada costumbre y los procesos de cambio social donde la maternidad continúa, aun hoy en día, siendo una fuente fundamental de prestigio social para las mujeres, pero también representa una dura lucha por mantener a una familia numerosa, sin el apoyo que representa la vida rural para las mujeres.

Para Meillassoux (1983), cuando estudia sociedades africanas polígamas con economía de subsistencia, este tipo de matrimonio polígamo permite el control de varias mujeres como fuerza productiva y reproductiva, ya que para estas sociedades, su reproducción es su principal preocupación, por lo que es necesario el control de las mujeres por los hombres que arbitran el poder. Su principal error, a pesar de sus grandes aciertos, no es solo no diferenciar entre producción y reproducción, pensando que es un único proceso (Edholm, 1979); desde mi punto de vista, lo grave es que el concepto analítico producción-reproducción, basado en categorías dicotómicas, es inoperante en infinidad de contextos culturales como acontece en el caso que nos ocupa.

El trabajo de las mujeres rurales de la sabana es a la vez productivo y reproductivo y, en esencia, rompe con la idea, también muy extendida, de presentar a estas sociedades rurales como de agricultura de autoconsumo, ya que las producciones femeninas consiguen no solo alimentar a los suyos, sino un gran valor económico añadido en los mercados locales, donde las primeras esposas comercian los excedentes familiares y los del campo de las mujeres, al mismo tiempo que participan de los cultivos para el mercado manejados por los hombres (Ela Jean-Marc, 1982:139).

Catherine Coquery Vidrovich (2005) parte de la idea de que, en las sociedades rurales africanas, conviven dos fenómenos que pueden parecer contradictorios: las producciones de subsistencia a nivel local y el comercio nacional, internacional, continental e incluso transcontinental. En realidad, sería más adecuado hablar de una superposición de estas dos estrategias económicas, como complementarias.

La importancia del “Campo de Mujeres” como estratégica de una cierta independencia económica femenina africana es innegable porque no sólo lo trabajan en común, sino que lo manejan según su voluntad. Los hombres no suelen acercarse porque pueden perder su “atributo masculino”, asunto sobre el que las mujeres suelen bromear irónicamente. “El hombre no tiene útero, (en árabe, “rihm”) sólo tiene un pene pequeño como este dedo mío. El hombre no tiene compasión. La mujer es tierna y compasiva, (en árabe “rahman”)”. (Palabras de una anciana beduina, jugando con los términos árabes, útero y compasión, de igual origen etimológico. Recogido por la antropóloga Lila Abu-Lughod (1990: 45).

Lo sorprendente para mí era que una gran parte de los beneficios que este campo generaba se solía dedicar a mejorar aspectos y festejos comunitarios. A mi llegada me enteré de que el edificio para el dispensario médico había sido mandado construir por el colectivo de mujeres con su dinero. Era un edificio en “duro”, que sólo pudo ser puesto a punto cuando el proyecto solar pudo electrificarlo. Un año después de que las mujeres gestionaran el molino con los fondos conseguidos por la molienda, equiparon el dispensario con medicinas y un enfermero local. Esta integración de las mujeres en asociaciones y en trabajos cooperativos es, sin lugar a dudas, parte de su fuerza y empoderamiento comunitario, es decir: “Los roles de la mujer africana se han

desarrollado a través de una larga y compleja tradición de integración femenina en estructuras colectivas; esto difiere considerablemente del feminismo occidental que ha crecido desde la clase media individualista y las estructuras patriarcales en una sociedad industrial. Las activistas occidentales inciden en la autonomía de las mujeres como punto central, mientras las feministas africanas comienzan desde las conexiones culturales y sus formas de participación” (Hernández Cochano, 2013: 182-183). Para esta autora, estos conflictos entre la mirada feminista del norte y lo que acontece con las mujeres del sur, hay que analizarlo en clave de dominio de clase, “del dominio de la clase media femenina occidental”.

Cuando Bourdieu reflexiona sobre la necesaria reflexividad del proceso etnográfico, indica tres tipos de velos que pueden enturbiar nuestro conocimiento: “...el origen y las coordenadas sociales (de clase, sexo, etnia) del investigador...; el segundo, se vincula a su posición en el microcosmos del campo académico, es decir, en el espacio objetivo de las posturas intelectuales... en el campo del poder; el tercer tipo, la parcialidad intelectualista que conduce a percibir el mundo como un espectáculo...” (Bourdieu y Wacquant, 1995:32).

En las imágenes que construimos sobre estas otras mujeres, encontramos una mirada crítica hacia nuestros mecanismos de sumisión. Nosotras rompimos con una cierta domesticidad que asfixiaba a nuestras madres y vamos, poco a poco, conquistando parcelas de poder en lo público, pero continuamos presas en redes más sutiles como el amor romántico, la media naranja o los modelos tradicionales de familia monógama, mecanismos en los que ellas no están pendidas. “Algunas feministas africanas plantean que la principal diferencia es que las feministas occidentales se muestran radicales en asuntos centrados en la sexualidad y el placer sexual, que no son prioridades en las vidas de la mayor parte de las mujeres africanas, donde la precariedad y la pobreza sí son cuestiones clave” (Hernández Corrochano, 2013: 181).

La escritora africana Werewere Liking, en su novela *Tú serás de jaspe y de coral*, narra con pericia esta insumisión femenina hacia los hombres cuando su protagonista declara abiertamente que no demuestra ningún apego hacia los hombres porque no ha encontrado a ninguno digno de admiración y respeto. Esta especie de desdén hacia

el género masculino tiene su expresión sobre todo en forma de resistencia simbólica: los cuentos entre mujeres, las bromas irónicas con las que comienzan sus canciones, las pócimas de amor que les preparan sin ellos saberlo, son una buena muestra de la insubordinación femenina (Miampika, 2002).

En este sentido hemos de contradecir uno de los argumentos de Rosaldo cuando afirma que “la orientación económica de la mujer, así como su orientación emocional y social es relativamente más individual y privada que la de los hombres” (Rosaldo, 1979: 170), aunque matice su argumento diciéndonos que cuando las mujeres están aisladas unas de otras, empeora drásticamente su condición de subordinación. La lucha contra esta separación de las mujeres entre ellas y de ellas mismas es, sin duda, parte de la resistencia de las mujeres africanas que, en el periodo colonial, vieron empeoradas sus condiciones de trabajo y vida. Rowlands (1997) plantea que el empoderamiento de las mujeres no es un asunto de mujeres, sino de estrategias de género, ya que tiene que ver con las transformaciones de las relaciones sociales y las condiciones de vida, basadas en la diferencia sexual entre hombres y mujeres.

La economista Ester Boserup nos cuenta que, cuando los colonizadores reestructuraron los sistemas de trabajo de la tierra y los cultivos para el mercado, estos fueron dejados bajo el control absoluto de los hombres, al igual que los avances tecnológicos agrícolas, y así el estatus de las mujeres rurales empeoró drásticamente, “ellos se olvidaron de la mano de obra femenina cuando ayudaron a introducir la agricultura moderna y fomentaron la productividad del trabajo masculino” (Boserup, 1970:76). Pero en muchas regiones del continente, hubo rebeliones de mujeres ante este panorama, “un deterioro de su estatus tradicional contra el que, por ejemplo, se rebelaron a menudo de forma violenta las mujeres de la región Abo de Nigeria en 1929, y también las de la región Kon del Camerún británico en 1959...” (Méndez, 2013: 156). El núcleo central del cambio en las relaciones de género es la habilidad, individual y colectiva, para hacer elecciones vitales estratégicas en aquellos contextos socio-culturales donde estas habilidades se habían negado a las mujeres (Kabeer, 1999).

Hemos también de considerar las relaciones femeninas con el poder público. No suelen estar basadas en mecanismos de ruptura, sino que obedecen a conseguir pactos con los hombres, desde el marco establecido por el derecho consuetudinario, cuando éste favorece a sus intereses, como vamos a relatar a continuación cuando volvamos al molino de grano. Como precisan Adomako y Arnfred, mientras que para las mujeres occidentales las reivindicaciones suelen establecerse desde una cierta confrontación con el poder establecido, las mujeres africanas arbitran diferentes mecanismos y estrategias complejas en la defensa de sus necesidades y derechos (Adomako y Arnfred: 2009).

El molino estaba funcionando terminado mi primer año en Notto. Cuando volví a casa a pasar las Navidades, necesitaba alejarme por unos pocos meses del campo, precisaba ordenar mis datos de campo y hacer el informe de actividades para conseguir nuevos fondos económicos; además estaba enferma e intentaba recuperarme de una infección por amebas, bastante dolorosa, que me había hecho adelgazar sorprendentemente en pocas semanas. Las comidas familiares y el descanso, además de un tratamiento que me pusieron en el hospital español de Thies, me curaron milagrosamente en pocas semanas. A mi regreso a la comunidad, el molino había dejado de funcionar, parecía abandonado y se veía por la aldea a las mujeres moliendo, habían regresado a sus grandes morteros de madera.

Cuando, alarmada, pregunté a los hombres, estos me dijeron: “Las mujeres no quieren utilizarlo más, nos han dado la llave, y no nos dicen la razón”. Las mujeres me comentaron cuando intenté aclarar el asunto: “Vamos a pedir una asamblea comunitaria bajo “el árbol de la palabra”, allí te enteraras de nuestras razones”. Parecían profundamente contrariadas y tan solo querían hablar en asamblea ya que el asunto era muy grave para ellas, por lo que necesitaban conseguir el consenso comunitario.

El “árbol de la palabra” es el verdadero lugar donde se imparte la justicia, pero representa también a la ley y a la política. El congoleño U Tam’Si reconoce su importante función educativa y socializadora, donante de todas estas artes compartidas: “No me cuesta recordar las veladas de mi infancia que fueron de hecho

la primera escuela que haya frecuentado. Las leyendas enseñan a ser valientes, los cuentos a saber comportarse, las adivinanzas y los proverbios a saber mantener una conversación -solo en cierta medida- En efecto, es bajo el “árbol de la palabra”- ceiba o mango- donde se aprende el resto: “el gran saber”, justicia jurisprudencia y retórica, incluso política. Mi memoria no embellece nada; no hay más que ir a escuchar” (U Tam ‘Si. 1988: 11).

A menudo se habla, en artículos relacionados con la tecnología, de la resistencia de la mujer al cambio tecnológico, y así se podía interpretar este abandono. Pero con una mirada más minuciosa, nos damos cuenta que este argumento es falso y parte, indudablemente, de no percatarse de cómo los mecanismos de poder y contrapoder están interactuando en claves también de género, con los mecanismos de innovación técnica. Es decir, la segmentación de género en estos contextos culturales hace imprescindible hablar con las mujeres y los jóvenes y no solo con los hombres adultos, personas de poder (Montero, 2000: 66-67).

Se dice en el libro, *Mujer tecnología y desarrollo*, que el uso de tecnologías nuevas importadas de occidente que producen dinero explica que actividades tradicionalmente femeninas sean asumidas por los hombres, y que las mujeres no asumen esos cambios porque son tareas que confirman su identidad como mujeres, y eso acontece con la molienda manual como un elemento central de su condición femenina, por lo que será difícil que las mujeres pasen a técnicas más sofisticadas (Vander et al., 1989: 60).

En un texto que publiqué en la obra, *Espacios e políticas Sociais*, mi argumento era ya claro en contraposición a esta idea: “Las autoras han confundido varios momentos de una acción de desarrollo, y en vez de enjuiciar el proceso en sí mismo, le han dado una interpretación “psicologista” difícilmente aceptable. Si, como decíamos antes, el género es una categoría básica de diferenciación social, cualquier innovación debe aplicarse a él. Las mujeres asumen la molienda como una actividad de prestigio y saber tradicional, pero no ven en su mecanización ninguna pérdida en su “valor femenino”” (Montero. 2000,66). Existe abundante bibliografía sobre esto (Cutrufell, 1983; Ndiaye 1986; Monimart, 1989).

Clara Murguialday incide en esta idea cuando habla de las estrategias de equidad de género en las políticas de cooperación: “Las intervenciones han de ser más que una simple respuesta a las diferencias entre hombres y mujeres, y prestar atención a la reducción de las desigualdades... La cooperación ha de prestar mayor atención a las organizaciones y redes de mujeres y a las fuerzas impulsoras del cambio en los países asociados.” (Murguialday, 1999: 319).

La tarde en que se convocó la asamblea pedida por las mujeres, éstas llegaron las primeras y se fueron sentando en un círculo aparte de los hombres. Yo me sentía confusa y me senté en la última estera femenina, entre ellas y los notables. La representante de las mujeres se puso en pie, y habló así: “Cuando la molienda era un duro trabajo, era cosa de las mujeres, después llegó el molino que alivio nuestros sufrimientos, y Marilá nos dijo que era nuestro. Nosotras lo organizamos, conseguimos dinero por la molienda y ahora los hombres quieren quedarse con él y con nuestros beneficios; pues, si es así, que ellos se encarguen, que muelan ellos, nosotras no lo usaremos nunca más...”. El representante del comité de gestión de la central solar, habló a continuación, alegando que la energía salía de la central solar y que las mujeres no pagaban nada por la energía consumida por el molino, y que la central también necesitaba obtener beneficios económicos, para hacer frente a futuros gastos.

Al final, con la mediación del jefe Bâ, y después de oír a todas las partes, se llegó a un acuerdo; las mujeres pagarían una pequeña cantidad de dinero al mes, por la energía consumida, al comité que gestionaba la central solar, todos ellos hombres adultos, ni jóvenes ni mujeres. Pero, el molino continuaría siendo de las mujeres. Este acuerdo se ratificó en asamblea bajo el árbol de la palabra y su cumplimiento, por tanto, sería obligatorio para todas las partes implicadas.

En este relato etnográfico, podemos percibir varios aspectos: los mecanismos de insumisión de estas mujeres no se basaron en una abierta confrontación con el poder ni con los hombres, ni con la jefatura ni siquiera hubo una pelea con ellos, se basó en la resistencia pasiva que las hizo, de nuevo, trabajar más. Esperaron mi regreso,

porque tenían mi palabra de que el molino les pertenecía. Y sometieron lo que les parecía justo al consejo asambleario.

Lila Abu-Lughod, en su estudio sobre los mecanismos de cambio social de las mujeres beduinas en Egipto, nos invita a tener en cuenta los mecanismos de resistencia para entender no solo ésta, sino también los complejos mecanismos del poder. En su estudio sobre esta comunidad awlad'ali reflexiona sobre estas mujeres y sus mecanismos de resistencia ante el poder político, social y religioso de los hombres: "es el mundo de las mujeres segregado sexualmente, en el que la mujer se opone diariamente a las restricciones impuestas por los ancianos de la comunidad mediante toda clase de desafíos menores. Las mujeres emplean secretos y silencios a su conveniencia se encubren unas a otras..." (Abu-Lughod, 1985: 185).

Pero, sobre todo, su insumisión se asentó en el relato del molino, en su unión. Todas ellas tenían el mismo objetivo, sin diferencias éticas, ni de edad, sin fisuras. Invocaron el mecanismo del derecho consuetudinario, que les permitía convocar una asamblea comunitaria, pedir la mediación del jefe y explicar públicamente la injusticia de su situación. Estas asambleas bajo el árbol de la palabra son respetadas como mecanismo de equidad y justicia comunitaria. En el fondo de la cuestión, lo que gravitaba en esta demanda de los hombres era que ellos querían controlarlo porque el molino de grano era, sin duda, el servicio público que más beneficios económicos estaba dando, ya que eran ellas, las mujeres, las que mejor estaban gestionando este servicio comunitario, el único que dependía por completo de ellas. El resto de los servicios era gestionado por hombres y siempre había algún problema con los pagos o el suministro de materiales de repuesto.

Desde el principio pusieron a una mujer encargada que rotaba entre las mujeres. Ésta controlaba los pagos por cantidad de grano molido por cada una, además comenzaron a venir mujeres desde las comunidades vecinas a moler sus granos. Entre todas controlaban los beneficios y tomaban las decisiones económicas de qué hacer con los beneficios obtenidos. Su decisión fue, en primer lugar, abastecer y poner en marcha el dispensario médico, como antes comenté. Compraron mudas para plantar acacia africana más cerca de los hogares, ya que el proceso de desertización hacía cada vez

más lejana y penosa la recogida de leña para los hogares. Cuando les pregunté por qué habían tomado estas decisiones, me comentaron: “Queremos dejar de parir en la estera, esto trae enfermedad para nosotras y nuestros hijos. Hemos también de plantar árboles más cerca de las empalizadas del pueblo para que nuestras nietas no sufran tanto como nosotras, y aliviar así sus duros trabajos diarios. Que ellas puedan vivir mejor que sus madres y tías” (Diario de Campo. Cuaderno 6: 162).

Según Kate Young (1993), “el análisis de las relaciones de género tiene un carácter holístico, es decir, abarca tanto el nivel doméstico como el comunitario, e incluso exige análisis a nivel nacional como internacional. Incluye también factores como la clase, la religión y la etnia, así como los ámbitos políticos, económicos y culturales, pues todos estos factores modifican o reestructuran, socavan o refuerzan las relaciones entre los géneros” (Young, 1993: 67).

En este sentido no podemos considerar a estas mujeres como un colectivo con idénticos derechos, obligaciones, compromisos y trabajos. La edad es un factor determinante en la gerencia y en los mecanismos de empoderamiento femenino. Como ya explicamos, el papel productor en los hogares entre las coesposas obedece a rígidos patrones de segmentación por edad y generación. Debe tenerse en cuenta que en Senegal, la primera esposa, llamada en wolof, “aawo”, debe dar su consentimiento y aprobación a las otras esposas y que entre un matrimonio y los otros, debe transcurrir un largo periodo de tiempo. En realidad la primera esposa es el alma del hogar, la que representa a la familia, la que ha de organizar los trabajos y repartir responsabilidades y tareas; ella será la que se ausente a veces, por largo tiempo del hogar; el cuidado de éste y de todos los hijos de la familia quedará a cargo de la mujer más joven (Diop Majhemout, 1985: 189).

Cuando la mujer ha agotado su periodo fértil, suele adquirir más derechos y obligaciones públicas. A menudo se convierten en consejeras de los notables o en líderes comunitarios. Pueden comportarse como los hombres: fuman, reparten nuez de “cola” en las fiestas comunitarias, son las anfitrionas de los extranjeros ilustres... Su voz y su poder público van a depender tanto de su origen tribal como del de su esposo, pero también de su maternidad y del papel que hayan representado en su pasado de

mujeres fértiles. En este sentido la rígida caracterización de los géneros como algo inmutable se trastoca, ya que la edad da a la mujer rural africana un nuevo horizonte más público y menos doméstico.

En mi primer año, tuve la inmensa fortuna de asistir a la fiesta del bautismo musulmán de un niño, en la gran casa de los Bâ. Las mujeres llevaban días preparando comida para la ocasión. Vinieron muchos forasteros, infinidad de invitados de otras comunidades e incluso de la ciudad cercana de Thies, pero también de Dakar. Me informaron que de la capital del país, Dakar, venía la primera esposa del jefe y madre de sus hijos mayores, que pertenecía a un linaje Toucouleur de gran prestigio. Yo no sabía bien cómo comportarme ante aquella mujer madura, que con un elegante “bubu” anaranjado, recibía a los invitados a la entrada de la empalizada. Sabía que, al ser yo una mujer aún fértil, debía demostrar respeto y cortesía. Ella, notando mi inicial azoramiento -yo me escondía ayudando a las mujeres en la preparación del cuscús comunitario- se acercó a mí y, partiendo una nuez de cola en dos partes, se llevó una de las mitades a la boca mientras me invitaba a masticar la otra.

Cuando le pregunté si debía comérmela o sólo masticar -era la primera vez que probaba esta droga social- ella comentó con una amplia sonrisa: “Las tubap no lo sabéis todo; estas mujeres ya te han enseñado a vestirme y comportarte como nosotras, ahora yo te enseñaré a divertirme”. El ambiente se relajó totalmente para mí. Después, las otras mujeres me comentaron que el hecho de que ella compartiera una nuez sólo conmigo, había sido un gesto de aceptación y un gran privilegio para mí (Diario de Campo. Cuaderno 2, 37).

Esta mujer continuaba casada con el jefe tradicional, pero después de criar a sus hijos, y cuando el jefe casó por segunda y tercera vez, se había ido a vivir a Dakar; allí estaba con su segundo hijo, pero continuaba relacionándose con asiduidad con su marido con el que continuaba casada. A la segunda esposa del jefe, no llegué a conocerla ya que murió de sobrepeso antes de mi llegada; su tercera esposa era la única que residía en Notto, pero continuaba viviendo en el “carre”, el que había compartido con su primer marido ya difunto y con sus hijos.

Esta cierta libertad de movimientos de las mujeres maduras, aun las casadas, rompía la pretendida ley y costumbre común de la patrilocalidad, pero era muy usual en la vida real. A la caída de la tarde, todos los días, la tercera esposa del jefe, pasaba al “carre” de este. Se les veía conversando pausadamente mientras tomaban el té que los adolescentes de la casa les preparaban; al anochecer, se retiraba a su hogar con sus hijos e hijas, los esposos y esposas de estos, sus nietos y nietas.

Hemos de considerar otros aspectos para entender la gerencia femenina en estas ruralidades; ellas son las depositarias de la historia oral de sus comunidades, es decir, son “la voz del pueblo” y poseedoras del don de “lo oculto”. Las griot, verdaderas depositarias de la historia oral del pueblo, emparentadas casi siempre con los músicos por matrimonio, pertenecen a los linajes de griot de herencia matrilineal; los hombres, suelen casarse dentro de estos linajes matrilineales, porque solo así podrán estos dedicarse a la percusión y la música y no perder un oficio valioso al que han dedicado una gran preparación desde su infancia. Por tanto, estas mujeres gozarán de un fundamental prestigio social, receptoras de gran respeto público, conocen el pasado y toman nota del presente, son maestras en el arte del canto y la recitación, suelen viajar desde jóvenes por la región, invitadas a ceremonias diversas. En cierto sentido son también temidas y envidiadas. Son, aunque jóvenes, mujeres de poder (Diop, 1985). Por su mayor prestigio, su existencia es diferente al resto de mujeres campesinas; su hegemonía de linaje matrilineal y una cierta prosperidad económica, todos estos privilegios, las hace sobresalientes en sus comunidades e incluso a nivel regional.

En un contexto más amplio, a veces incluso de ámbito nacional, existen griot que se emplean al servicio de las élites políticas y sociales urbanas, o de los marabús rurales a los que adulan en fiestas, actos políticos y banquetes. Han perdido parte de su identidad tradicional y venden sus habilidades al mejor postor, intercambian su adulación por dinero. Hablaremos más adelante de esto cuando trate sobre la inauguración de la central solar de Notto.

Otras mujeres de poder, profundamente ligadas al mundo de lo intangible, de lo oculto o lo que nosotros conocemos como la magia, son las mujeres “sabias” o

“alaaqua”. Son ellas las que manejan el mundo de los espíritus, los remedios curativos, las pócimas de amor y desamor, ciertos gri-gris o amuletos mágicos, los encantamientos y filtros de protección ante el mal de ojo... Es decir, gran parte del saber sobre lo oculto pertenece al mundo femenino, aunque el poder político, económico y religioso, esté manejado por los hombres adultos.

Pongamos punto y final a este paraje etnográfico y demos la bienvenida al siguiente, reproduciendo las palabras de la socióloga marroquí, Fátima Mernissi, en su “el canto de las mujeres”: “Menos armas y más saber, he ahí el planeta por el que me gustaría desplazarme... Attar, mi sufí preferido, soñó hace nueve siglos con ese maravilloso planeta poblado de pájaros fabulosos que se nos parecen tanto: quieren conocerse, quieren viajar y tienen miedo. Pero su deseo de saber es tan fuerte que transforma su vida. Attar cantó ese Islam sufí totalmente ignorado por los medios de comunicación occidentales... Esa espiritualidad que te da alas y te abre al otro como una flor”. (Mernissi, 2007: 281).

5.3. Gri-gris, Marabús, Creencias y Comercio

El tercer relato sobre el que vamos a tratar, versa sobre diferentes momentos significativos, acontecidos en Notto y Dialakotto y en las ciudades de Thies y Dakar entre el primer y el tercer año de mi estancia en el país. En estos acontecimientos, están presentes diferentes actores sociales: mujeres y hombres de poder en relación con complejos mecanismos de intercambios simbólicos, religiosos y económicos, y yo misma como parte a veces implicada, a veces tan sólo como observadora.

En uno de los viajes a Dialakotto, se nos informó de que había un coche esperándonos a la entrada del pueblo. Uno de los marabús más influyentes de la región quería que nos acercáramos a su comunidad y había enviado a uno de sus múltiples hijos a buscarnos, quería conocernos e invitarnos a comer a su “kër” (su casa en wolof). Nos comentaron que no debíamos rechazar su invitación, ya que era un marabú muy influyente.

Cuando llegamos a su comunidad, salió a recibirnos un hombre ya anciano y corpulento, envuelto en un rico “bubu” blanco, ricamente bordado; nos dio la bienvenida agasajándonos con un rico cuscús de trigo con cordero. El ingeniero español y yo no sabíamos muy bien a qué atenernos, ni qué quería de nosotros aquel hombre santo, rico, respetado y poderoso. Sus campos se veían muy prósperos, tenía diez hijos varones, otras tantas hijas y sus cuatro esposas nos servían continuamente cacahuete tostado y té verde. Al final comprendimos que la razón para tanta hospitalidad era, tan solo, que quería que desplazáramos el proyecto solar y, en vez de continuar electrificando Dialakotto, lleváramos el proyecto de electrificación rural a su pequeña, pero rica comunidad.

Intentamos convencerle, con gran respeto, de que el proyecto ya estaba en marcha y que, en realidad, él podía comprar un sistema solar para su comunidad y que le podíamos poner en relación con los técnicos senegaleses que trabajaban con nosotros y que estaban poniendo en marcha una empresa local para instalaciones solares locales. No quedó muy satisfecho, nos despidió con marcada frialdad argumentando que no entendíamos el valor espiritual que habíamos perdido con nuestra negativa; al abandonar el poblado, los niños comenzaron a apedrear nuestro coche, quién sabe si mandados por nuestro orondo anfitrión. Al llegar a Dakar al ministerio de Desarrollo Rural, se nos amonestó suavemente por nuestro desacuerdo con el citado marabú, ya que, como se nos dijo, era quien controlaba gran parte de los excedentes agrícolas de la región.

En este pasaje es interesante tener en cuenta el poder simbólico, pero también su papel en la economía y la política; santos, por ser hombres de fe y poderosos, ya que controlan la comercialización de las cosechas rurales de cacahuete, algodón y mijo del país. (Mgassouba, 1985); y además, muchos de ellos han funcionado como elementos indispensables para la unión política de diversos elementos de la población. Frecuentemente con cierto milenarismo, han aglutinado a diversos grupos étnicos o tribales en el establecimiento de Estado centralizados, como líderes políticos. (Evans-Pritchard, 1949; Holt, 1958; Brown, 1971; Ahmed, 1976). Geertz (1968), cuando estudia a las sociedades de Indonesia y Marruecos, percibe también una funcionalidad modernizadora y política del islam “escrituralista” como una corriente religiosa que promovía el nacionalismo y ciertas tendencias modernizadoras en estas sociedades.

El “wali” o “wadaad” son los amantes de dios, poseen la bendición o fuerza protectora de dios o “baraka” y son, por tanto, respetados y temidos porque pueden curar y proteger al resto de los fieles de la enfermedad y de los desastres que el mal de ojo o la brujería puede causar. Su poder aleja a los “jinn” o los “zaar”, es decir, a los espíritus malignos que pueden entrar en el cuerpo y causar enfermedad o malos comportamientos sociales. Según la creencia popular, estos espíritus malignos habitan los lugares oscuros, vacíos y salvajes. Y quizás sea esta una de las razones por las que a los africanos no les guste la soledad y prefieran estar en compañía. Me decía, hace unos días, un amigo de Guinea Bissau, que a pesar de llevar más de 20 años viviendo en Madrid, no entendía el gusto que teníamos nosotros por vivir solos: “Puede que nuestra vida sea difícil en Europa, pero nosotros, vivamos donde vivamos, nunca estamos solos, siempre estamos conviviendo con nuestras largas familias y con nuestros paisanos” (Conversación mantenida en Lavapiés. Madrid).

Volviendo a lo anterior, estos hombres santos están ratificados por el Islam, practican exorcismos que liberan de la brujería, y fabrican e imponen gri-gris o amuletos de protección contra las malas prácticas de brujería. A veces también son “nganga”, adivinos, herbolarios y curanderos, pero también las mujeres “sabias” de las que antes hablaba pueden poseer parte del “nganga”, es decir, son mujeres “alaaquad” que poseen poder sobre los espíritus y, por tanto, pueden actuar como chamanes.

Para entender estas prácticas simbólicas y utilitaristas en un país musulmán como Senegal, hemos de tener en cuenta que en gran parte del África Negra se practica este islam “marabutado”, que obedece a un original y único modelo de sincretismo religioso entre la ortodoxia musulmana y las creencias animistas tradicionales. Dentro de la tradición musulmana hay, sobre todo, dos estilos de vida religiosa fundamentales: el más ortodoxo y el asociacionista. En el primer tipo, los “ulemas” o estudiosos eruditos de Corán son los que conocen la palabra de Alá y suelen estar entre las élites urbanas. Es un sistema de creencias más jerárquico e integrista. En el segundo tipo, se reconoce el papel de mediadores entre Dios y los fieles, son los marabús u hombres santos.

Este segundo tipo, más rural y popular, se ha adaptado mucho mejor a las creencias tradicionales africanas, basadas en el pensamiento animista y el sufismo, como un movimiento místico islámico, marcadamente heterodoxo, con una cierta concepción ascética y panteísta del mundo, en donde cada asociación musulmana se puede integrar con un “wali” o marabú; este término procede del árabe, morabita, que significa, “el hombre amante de Dios”.

De aquí se desprenden los marabús senegaleses. Los hay menores, muchos de los actuales, como el del relato anterior, descienden de un “hombre santo”, el cual es respetado en vida y venerado una vez que ha fallecido. Su sepulcro suele recibir culto y dádivas para conseguir favores y suelen celebrarse peregrinaciones para pedir gracia divina ante las dificultades cotidianas. Pero, sobre todo, es significativo en el contexto senegalés la importancia política y económica de dos de las cofradías musulmanas marabutadas más poderosas: los mouris y los tidjanes, con sus ciudades santas: Touba para los primeros y los segundos, diseminados por el África del Oeste, con varias ciudades santas como Tivaouane, Kaolack o Madina- Gounsse (Magassouba, 1985).

Ha de tenerse en cuenta que en la cultura política tradicional, basada en una “hostilidad a toda afirmación de cualquier poder personal, el Islam, en tanto una ideología que refuta la opresión, moviliza a la población (...) y clama contra el orden colonial, ha motivado una verdadera contra-sociedad, ante la desintegración que produjo el colonialismo” (Magassouba. 1985: 15-16), la islamización general del país y la significación de sus marabús principales se va a producir en el contexto de la lucha contra la ocupación francesa del país (Dia, 1975). En estas circunstancias, particularmente en el contexto de la opresión colonial, tales santos, casi siempre asociados con las órdenes sufís, han desempeñado a menudo, gracias a su carismático atractivo, un papel imprescindible para la unión política de los diversos elementos tribales. (Morris Brian, 2009).

Una gran dificultad a la hora de entender el islam contemporáneo es que en demasiadas ocasiones se asocia su pensamiento, prácticas sociales, y ortodoxia, con el islam de Oriente Medio. Asad (1986) nos habla de esta religión como recolectora de distintas tradiciones, en diferentes contextos étnicos y territoriales. En realidad, la

mayor comunidad musulmana está esparcida por el sur de Asia, el África Negra, y el llamado mundo Occidental. Otra dificultad es pensar que en estos países de religión mayoritariamente musulmana, todas las prácticas culturales obedecen a principios coránicos y que estos impregnan la vida común de sus gentes. Mary Douglas nos dice al respecto, cuando habla de los nómadas “basseri” de Persia, que a pesar de ser musulmanes son tan agnósticos como los ingleses de los suburbios londinenses, y nos invita a abandonar en antropología el mito de “primitivo piadoso” (Douglas, 1997:282).

Quizás sea necesario para entender mejor de qué estamos hablando pararse por un momento y, aunque sea brevemente y sin poder profundizar demasiado, ya que no es el objetivo de esta investigación, analizar someramente el islam, la última, históricamente, de las grandes religiones monoteístas del libro.

Para Gellner (1981), el mensaje divino del Islam es a la vez completo y definitivo y está expuesto en el Corán como su libro sagrado que, como todos sabemos, fue revelado a Mahoma por Dios y en un cuerpo de tradiciones o haddith, relacionadas con lo que hizo o dijo el profeta. Estas costumbres, indicadas en estas tradiciones orales, se denominan “sunna”. No podemos hablar por tanto de una demarcación rígida entre las dimensiones secular o profana y sagrada de la vida. Aunque también hemos de considerar el carácter marcadamente igualitario del islam, ya que cada fiel debe relacionarse sin mediadores con su Dios.

Los deberes religiosos están claramente establecidos, ya que su base está encarnada en los conocidos, “Cinco Pilares” y, como reconoce el antropólogo Ahmed, “su esencia es simple, a pesar de su profundidad. Un dios, un libro, un profeta. Con un conjunto claramente definido de rituales centrales”. (Ahmed, 1988: 17). Quizás sea esta aparente simplicidad la que ha motivado su expansión por diferentes sociedades de culturas diversas al no tener una jerarquía estructurada, ya que los ulemas son los conocedores del Corán, pero no mediadores entre la tierra y el cielo. Lo sagrado y lo profano están conectados y no se consideran mundos separados.

Los cinco pilares son fáciles de comprender para todos los creyentes: el primero, la fe en un solo Dios; el segundo, la obligación de hacer plegarias o el rezo; la tercera, es dar limosna; el cuarto, hacer ayuno; el quinto, la peregrinación a La Meca (Mawdudi, 1980; Gassé, 1989; Eickelman, 2002; Moya, 2008).

El primer principio es, pues, la profesión de fe: un solo Dios, y un solo profeta: “no hay más dios, que Dios, y Mahoma es el mensajero de dios”. Así se creó un pensamiento y un sistema articulado y unitario de creencias. Las antiguas creencias y los pensamientos dispares del desierto, el mundo tribal y nómada, articulado en linajes agnaticios, se reorganizan de una forma común. “Con la escritura llega la Ley capaz de articular soberanamente, estatalmente, esa emergente comunidad político-religiosa que a partir de ahora enfrenta el mundo exterior confiada en su renovada potencia y cohesión bajo la protección divina...” (Moya, 2008: 37). Esta unidad está representada paradójicamente por la piedra negra de La Meca, un símbolo antiguo del animismo tribal.

El segundo principio es la obligación del rezo o “salah”. Los cinco rezos obligatorios marcan el tiempo diario: el amanecer, el mediodía, la tarde, la puesta de sol y el anochecer. Son comúnmente plegarias individuales que deben realizarse mirando a su ciudad santa y después de las abluciones necesarias para la purificación ritual. El único rezo comunitario será el del viernes al mediodía y simboliza en realidad la hermandad en la fe común y la igualdad de los hombres, respetándose siempre una separación por género, que varía según regiones y cofradías.

El tercer principio es dar limosna o “zakah”, es decir, la caridad. Según la ortodoxia se debe donar una parte de los bienes no necesarios a los necesitados para purificar y conservar los bienes que se poseen y la limosna diaria es aconsejable.

El cuarto principio es el ayuno o “sawn” que debe cumplirse, como purificación del cuerpo y del espíritu, todos los años, en el mes del Ramadán cuando no se debe comer, ni beber, ni mantener relaciones sexuales, ni fumar desde el amanecer hasta la caída del sol. Se celebra en el noveno mes del año, que es tiempo en el que se produjo la revelación divina de su libro santo al profeta.

Al final del Ramadán, se celebra la “Tabasquy” o fiesta del cordero, gran celebración del comensalismo musulmán. En todo hogar se debe asar un cordero, y si tu vecino o tu pariente no puede comprar o no puede sacrificar uno, tú debes sacrificarlo o comprarlo para los tuyos, tus parientes y la familia de tu vecino. Asistir a esta celebración representa formar parte de una sociedad igualitaria, aunque sea solo por un día, fracturadas las diferencias de clase, estamento, origen o linaje... En los lugares de África con abundante cabaña ovina, como observé en países como El Chad, Mauritania y la sabana húmeda de Senegal, es un momento de grandes beneficios económicos, ya que aumenta este comercio en prácticamente todo el continente.

En África, he conocido mujeres que han vendido su ajuar de boda o su mejor bubu, en un año de malas cosechas, para poder comprar corderos con el fin de que la familia pudiera celebrar esta gran fiesta junto a parientes y amigos. Es la gran celebración colectiva anual, el reparto de bienes y comida entre grupos opulentos que alimentan a los grupos hambrientos, al menos por un día. Es fascinante ver en ese día a los niños corriendo de casa en casa, repartiendo carne. Esta fiesta se podría interpretar desde muchos ángulos o puntos de vista teóricos: desde la perspectiva del materialismo cultural norteamericano, o desde la teoría de la reciprocidad de los primeros científicos sociales franceses, desde el estructuralismo francés o desde el posestructuralismo.

Desde el materialismo cultural representa un lugar donde se reparten y transitan las proteínas, en sociedades de escasa producción cárnica, entre grupos hambrientos y opulentos para conseguir el aporte proteico necesario para vivir. Es bien conocido el citado argumento de Harris cuando explica la prohibición religiosa de comer ciertos alimentos y nos invita a asistir a la explicación de reparto proteico en la India, escondido en la vaca sagrada. (Harris. “Vacas, Cerdos y Brujas. Los enigmas de la cultura” (1985). O del gusto o aversión cultural ante la ingesta de ciertos alimentos bajo una funcionalidad ecológica materialista en *Bueno para comer* (1999). Para este autor la Tabasqui representaría, sin duda, la fiesta comensalista por excelencia, el reparto proteico entre grupos sociales basados en la vecindad y el parentesco, con una funcionalidad económica ligada a su inicial hábitat natural, el desierto.

Si nos basamos en la teoría de la reciprocidad de Marcel Mauss, su “Ensayo sobre el don”, publicado inicialmente entre los años 1923 y 1924 en la primera revista francesa de ciencias sociales (*L'Année Sociologique*), significó un gran aporte teórico a la disciplina, porque además de dar una explicación económica a dos intercambios primitivos, el potlatch y el kula, nos habla del Don y el contra Don: dar, devolver, recibir.... como un hecho social total que presenta una funcionalidad económica pero también política y simbólica en claves de parentesco. En un lenguaje más contemporáneo, en la teoría de la reciprocidad todo debe circular como una obligación universal para que existan las sociedades humanas. Tanto la carne como los dones, los bienes, el poder o los talismanes, deben circular porque sólo si hay circulación de bienes, mujeres, talismanes y símbolos habrá sociedad. Es decir, la reciprocidad como ley universal de intercambio, tanto económico como simbólico.

Para Godelier, ninguna sociedad humana podría existir sin dos dominios, el del intercambio y el de la acumulación, “el dominio de los intercambios - independientemente de lo que se intercambie y de la forma en que se intercambie (el don al potlatch, del sacrificio a la venta, a la compra o al mercado)-, y otro dominio donde los individuos y los grupos conservan preciosamente para sí cosas, relatos, nombres y formas de pensamiento, que posteriormente transmiten a sus descendientes o a quienes compartan su misma fe. Pues lo que se guarda son siempre “realidades” que desplazan a los individuos y a los grupos hacia otro tiempo, y que los coloca de nuevo frente a sus orígenes, frente al origen” (“El enigma sobre el Don” 1998: 284). Para esta perspectiva teórica, la fiesta de la Tabasqui será considerada un hecho social total, ya que su funcionalidad es múltiple: reparto económico entre grupos sociales en clave de parentesco, simbolización de la comunidad de fieles, segmentación de esta de la sociedad, y mecanismo político de igualdad en la hermandad como funcionalidad religiosa y social. A la vez, forma de reciprocidad entre grupos de parientes y vecinos y conservación económica y proteica para asegurar un fuerte punto de anclaje entre los practicantes de una misma fe. La reflexión final de este autor sobre estas amarras sociales me parece sustancial. “Y para el futuro de una sociedad, no resulta indiferente determinar si las fuerzas destructoras de sus puntos de sujeción han surgido del interior mismo de los modos de vida y del pensamiento que había fijado o si, por el contrario, proceden del exterior, y las han impuesto las presiones, las agresiones conscientes o involuntarias de sociedades ancladas en otros lugares” (Godelier, 1998: 286).

Para Levi Strauss, hay culturas de lo crudo y lo cocido que representan el paso de la naturaleza a la cultura (*Lo crudo y lo cocido*, 1964) y en este análisis dicotómico, perciben cuando trabaja en Amerindia que, en pocas de estas sociedades, la cocina está representada por estos dos estados puros. En el tercer tomo de las *Mitológicas* leemos, “en el curso de la investigación salieron al paso ciertas modalidades de lo cocido tales como lo hervido y lo asado... Tenemos así dos razones para colocar lo asado en el polo de la naturaleza y lo hervido en el de la cultura” (*De la miel a las cenizas*, 1966: 339). Con este argumento podríamos explicar la Tabasqui como una celebración de tránsito, no solo del ayuno al reparto de alimentos, sino también como el rito de paso de la segmentación política tribal a la comunidad y solidaridad universal de los musulmanes.

El quinto y último principio es la peregrinación, o “haj “, a la ciudad santa de La Meca. Es un viaje de gran importancia socio-política y simbólica. Todo musulmán debe, si se lo permite la salud y el dinero, realizar este viaje al menos una vez en la vida. Esta ciudad representa el centro espiritual y simbólico del islam. Para Turner (1969) representa la “communitas”, el aspecto unitario y comunitario de esta colectividad de fieles, de tan diferentes contextos y orígenes socio-culturales, quebrándose también las diferencias de clase, etnia, riqueza o poder. “Se trata de una masa lenta, que se va formando paulatinamente por el aporte de fieles de todos los confines del mundo...” (Canetti, 1977: 138). Todos vestidos de igual manera, realizando idénticos rituales de purificación, sintiéndose, como ya comentamos, en hermandad, quizás escenificando, como dice el sociólogo Ernest Gellner (1981: 11), “el proyecto de un orden social”.

Pero si bien estos cinco pilares definen creencias y prácticas de vida y forman un sistema normativo o, en palabras de Gellner (1981), “la alta cultura islámica”, las manifestaciones sociales locales son variadas, contradictorias y complejas. Es lo que se ha venido denominando “la cultura popular” o el islam popular (Starrett, 1997: 282). Estas dos formas, el islam más ortodoxo y el asociacionista, configuran estilos y prácticas de vida bien diferentes. Y a menudo conviven e intercambian funciones sociales, económicas y políticas. Así acontece en el caso senegalés, en donde el poder político y económico de los marabús se entrecruza con otras formas de control y poder económico, credencial y político.

En el caso que nos ocupa, ha de considerarse cómo la islamización más profunda del país se produce en el contexto de la opresión colonial, ya que estos hombres santos y sus cofradías tuvieron un papel fundamental como detractores de la injusticia y como unidad política de los diferentes grupos étnicos o tribales. Su papel es comunicar al hombre con lo divino, pero sobre todo tuvieron y tienen un papel puramente mundano, que va desde el poder hacia la resistencia, según momentos históricos y sociales. En este sentido, Starrett señala: “la definición de qué es o no es islámico probablemente no tiene tanto que ver con la fidelidad con que la sociedad plasma un proyecto textual conocido, sino con cómo y quién utiliza textos concretos para avalar práctica concretas y nociones generales de autoridad” (Starrett, 1997: 2889).

Podemos entonces afirmar que lo considerado ortodoxo o no en el islam se produce en el campo de fuerza del poder. En Senegal, desde la independencia, es impensable la elección de un presidente de la República si este no cuenta con el apoyo de los jefes de las cofradías más importantes, la de los tijanes y la de los mourides (Magassouba, 1985; Ndaw, 1983; Diop, 1965, 1981, 1985) ya que son ellos los árbitros del debate político y los movilizados tanto de las fuerzas electorales rurales como de las urbanas.

Los tijanes están más implantados en el contexto urbano y sus élites; presumen de un islam más culto e intelectual, se asientan más cerca del poder central del Estado, ya que muchos profesionales y funcionarios se encuentran entre sus filas. Pero no podemos desdeñar tampoco el poder de decisión de los mouris, más rurales que los primeros, pero con un gran poder, ya que actúan como jueces de las buenas costumbres y han propiciado un cambio de valores orientado al trabajo y al esfuerzo como símbolo de la vida campesina. Pero el control de gran parte de los circuitos comerciales alimentarios extra locales les acerca también al poder central del Estado. Así, su presencia en algunos ministerios, como el de Desarrollo Rural y en fundamentales decisiones políticas y económicas, es crucial.

Serigne Touba, el fundador de la cofradía mouride, según la mitología política nacionalista, fue un precursor de la filosofía de la negritud y un gran opositor y luchador contra la penetración francesa. Sus descendientes son los actuales califas

generales que continúan controlando el 50% de la producción de cacahuete del país y otros negocios desde la “dara”, que es a la vez una escuela coránica y un campo de enardecimiento del esfuerzo, el trabajo personal y la vida comunitaria.

La cofradía tijanes es menos centralizada, una de sus fracciones es renovada y la otra “omarien”. En la primera, hay más integrantes de diferentes grupos étnicos, incluso wolof, la segunda, presenta una característica étnica más acusada, sus integrantes pertenecen, casi exclusivamente, al grupo Toucouleur. Una de sus principales figuras históricas es El Hadj Malick Sy, un Toucouleur con gran conocimiento del derecho y la teología islámica. Sus descendientes practican un islamismo más intelectual que el de los mouris, y la mitología política del país no le concede sino el privilegio de ser colaborador y un “auxiliar devoto” (Magassouba, 1985: 43) de la administración colonial. Este realismo político en la época colonial es una de las causas de su implantación masiva entre los puestos auxiliares de la administración en aquella época y en la actual. Este islamismo más intelectual, ha calado en gran parte del mundo intelectual y profesional africano. Hoy en día son muchos los profesionales e intelectuales urbanos de diferentes países del África Negra que siguen a esta cofradía, por su espíritu más innovador, culto y su cimiento en un principio filosófico más íntimo de la religión y la disciplina personal. (Magassouba, 1985:44).

Al final de la tarde llegué un sábado, al pequeño hotel familiar en el que dormía cuando me desplazaba a Thies. Es esta una antigua ciudad ferroviaria colonial. Ya no pasan trenes por allí, y en su centro, antiguamente la estación de tren, está ahora el núcleo urbano, atravesado por el gran mercado, las casas de estilo colonial y los pequeños negocios que han resistido el paso del tiempo. Algún fin de semana me escapaba a esta ciudad, visitaba y gozaba de la hospitalidad de la gran casa de la familia Toure, bailaba en su discoteca músicas africanas y negro-amerindias, trabajaba en mis datos de campo, paseaba por sus bulevares, compraba algún libro y me recorría el mercado, donde había hecho algunas amistades, sobre todo entre los sastres nativos y los libreros libaneses.

Estaba cansada. Durante todo el trayecto de Notto a Thies, venía soñando con que, por fin, me iba a poder meter bajo una ducha con agua corriente; era la estación seca y

llegaba cubierta de sudor y del polvo de la pista. Paré en recepción a tomar un té con verbabuena y, de pronto, oí a un solemne marabú que, gritándome, me empezó a maldecir e insultar porque había tenido la osadía de vestirme y peinarme como sus mujeres, argumento que era una gran falta de respeto a sus tradiciones y costumbres...Yo estaba estupefacta, jamás en los, entonces, casi cinco años que llevaba en el país, me había ocurrido algo parecido. Pero el dueño del hotel de pronto se levantó y dirigiéndose al marabú le dijo: "No puede faltar así al respeto a esta señora, ella vive aquí, trabaja para nosotros. Mire cómo viene de la aldea, ella hace lo que debían hacer ciertos marabús... trabajar para mejorar la vida miserable de los campesinos."(Diario de Campo. Cuaderno, 5: 102). Este hecho me hizo reflexionar y comencé a darme cuenta de la profunda contradicción que representa, para las clases medias y populares, esa cierta sumisión y temor a sus marabús, y comencé a percibir como una nueva conciencia laica y secular estaba cimentándose en las ciudades.

El temor y respeto hacia estos marabús menores es fruto de su poder de curación, ya que son también los herederos de los tradicionales chamanes o hechiceros, como antes comentábamos; sus funciones mágicas y religiosas están relacionadas con curaciones y soluciones mágicas en conflictos sociales. En el mundo islámico, a pesar de su marcado monoteísmo, existen espíritus malignos, tienen apariencia antropomórfica y están por todas partes buscando cuerpos para, penetrándolos, causar dolencias. En un sentido amplio, son otros humanos que, por celos o envidia, envían a un "jinn" a perturbar a otro; es lo que se conoce como causar brujería. Los hombres santos son los que tienen el poder espiritual de realizar el exorcismo y de imponer amuletos de protección, el principal es el que se impone al recién nacido en su rito de bautismo y que le debe proteger y acompañar toda la vida.

Pero, a menudo, estos rituales curativos también los pueden conducir mujeres. Estas mujeres sabias no responden en general al arquetipo femenino general, son viudas o divorciadas, y su papel de mediación entre el mundo material y el inmaterial es una demostración de su marcada independencia. Para Lewis, las mujeres somalíes no aprueban pasivamente la posición subordinada que los hombres les asignan, y su participación prominente en estos rituales puede ser interpretada como "compensación por su exclusión y falta de autoridad en otras esferas" de la vida social y comunitaria. (Lewis, 1986: 27)

Los rituales que ellas lideran ponen en juego reglas sociales de independencia, solidaridad, resistencia y sobre todo reivindican, para las mujeres y jóvenes, una forma de recuperar el control indirecto y simbólico sobre la existencia, ya que se acude a estas mujeres en situaciones de crisis, momentos extremos y etapas frágiles: muertes, divorcios, nacimientos, fertilidad, partos, celos, desamor, envidia y enfermedad. Este control representa una oposición a acontecimientos cambiantes y contradictorios de sus vidas, en contextos sociales que ya no son tan pautados socialmente; esa tensión entre lo de antes y lo de ahora, desde el proceso modernizador colonial y neocolonial, que sufren sobre todo las mujeres y los jóvenes urbanos, también está presente en las comunidades en donde, como antes comentábamos, tienen mayores posibilidades de relación y participación; pero unas y otras deben buscar estrategias defensivas frente al papel subordinado que tienen adscrito en sus sociedades.

Los ungüentos y pócimas de amor son preparados por estas mujeres con plantas, piedras, tierra y fluidos corporales, los más habituales, la sangre, el semen, la saliva, y el flujo vaginal. Estos remedios tienen potencia en sí mismos, pero la oración les hace más poderosos. No podemos dejar de recordar a Evans- Pritchard y como en sus libros sobre las creencias de los nuer y los azande (1954, 1956) nos explica que la brujería puede dañar, pero no es intrínseca a la persona que la padece, sino que hay un acto de posesión que esta persona ha sufrido, es decir, esta poseída por los malos espíritus. Sin embargo la magia se posee y se desarrolla; es una actividad beneficiosa y curativa que viene de dios y de las habilidades personales, a menudo heredadas y potenciadas desde la infancia. El “nganga” es el herbolario y adivino, puede ser un hechicero o una hechicera, y es quien libera de la brujería.

Las creencias africanas han sido a menudo ridiculizadas o apenas tenidas en cuenta en las historias de las religiones. La riqueza de estas tradiciones y su complejidad hacen que merezca la pena su análisis y, sin lugar a dudas, es la única manera de comprender también el islam marabutado y otras prácticas religiosas y sociales de hibridación cultural. En este sentido hemos de considerar que la disciplina antropológica es la especialidad académica que ha recogido más tradiciones religiosas específicas del continente oscuro (Evans- Pritchard, 1956; Fortes, 1959; Wilson, 1971; Ranger, 1986).

Otra cuestión controvertida es si podemos considerar una unidad credencial o cosmovisión subyacente africana o no. Para Kopytoff, el África Subsahariana se nos presenta con un grado de “unidad cultural fundamental” (Kopytoff, 1987: 10). Para otros autores no se puede hablar de cosmovisión común africana, por la gran variación de sus formas credenciales. (Hountondji, 1983; Appiah, 1992). Podemos decir con Gyekye que, a pesar esta diversidad cultural, “las creencias, costumbres, sistemas de valores e instituciones y prácticas de las diferentes sociedades africanas están atravesados por hebras de afinidad subyacente.” (Gyekye, 1987: 192).

En Senegal, Mauritania, y el Chad, países mayoritariamente musulmanes, pude observar este fenómeno unitario. Pero en países marcadamente cristianos, como República Centro Africana o Cabo Verde, también encontré ese cierto poso credencial común o cosmovisión subyacente (Ndaw, 1983). Estas formas religiosas representan un gran abanico de creencias, rituales y prácticas en África subsahariana, con una población de más de 600 millones de habitantes y gran diversidad étnica y cultural, pero con el animismo tradicional como un potente telón de fondo.

La dominación colonial, los procesos de modernización del pos-colonialismo y el neocolonialismo han difundido por todo el continente el islamismo y el cristianismo en todas sus formas, pero subsiste esta básica cosmovisión, con cinco elementos fundamentales: creencia en un dios remoto, asociado a lo alto, a veces al cielo; espíritus asociados a fenómenos y seres de la naturaleza; creencia y culto a los espíritus de los antepasados; creencia en la magia y su eficacia; y temor a los espíritus malignos, (Morris, 2009). Sólo si tenemos en cuenta estos principios podemos entender el mundo credencial y su relación con las “religiones del libro”.

La idea africana sobre dios es a la vez utilitarista y lejana, asociada a lo alto, pero también manifestándose en objetos y fenómenos naturales; es una especie de presencia que lo invade todo, pero al mismo tiempo aparece alejado de los seres humanos y sus asuntos; por ejemplo, no es habitual en el maravilloso arte comunitario africano, ver representaciones de este dios lejano y difuso. Dice un proverbio africano: “El hombre es el hombre, dios es dios, cada cual en su lugar, cada cual a lo suyo” (Poesía Africana. Anónimo, 1971: 94).

Esta contradictoria visión de lo divino ha despistado sobre manera a los estudiosos, así ha sido interpretada, o bien como una forma de panteísmo (Mazrui, 1986), o como deísmo (Kalilombe, 1980) o como monoteísmo (Idowu, 1973). Abunda la literatura especializada en este tema, de interés las obras de Danquah de 1944, Idowu de 1962, y de Daneel de 1970. En realidad sólo se comprende esta visión a la vez sincrética y paradigmática si se analiza en relación al pensamiento negro-africano, bien diferente al occidental, una cosmovisión no dualista e integradora del hombre y la naturaleza. (Ndaww, 1983: 145). Para Mbiti la principal cuestión en la idea sobre lo divino es a la vez lejana, pero sobre todo práctica: “La idea africana de dios es pragmática y utilitarista más que espiritual o mística” (Mbiti, 1999:5).

La creencia en espíritus asociados a la naturaleza es otro de los rasgos significativos de esta común cosmovisión. Aunque existen distintas interpretaciones culturales, como la de los Ashanti que tienen espíritus poderosos conocidos como “abosum”, asociados siempre a las aguas (Gyekye, 1987, 73-74), comúnmente suelen estar asociados a los cuatro elementos básicos de la naturaleza: agua, aire, tierra y fuego. En la inmensa mayoría de los rituales de curación, o exotéricos, se juega con estos elementos y sus representaciones simbólicas en forma de colores y objetos materiales. Son algunos de los rituales oficiados por hombres y mujeres de poder espiritual, en Senegal y Mauritania.

Debemos tener en cuenta, que el pensamiento integrador africano sobre el mundo, el hombre y lo creado, forma parte del todo, es decir, de un único sistema. La naturaleza y la humanidad se integran en estos aparatos conceptuales y en los usos sociales comunes de las gentes, en su vida cotidiana. E incluso, como comentábamos antes, para ellos el cuerpo y el espíritu son dos caras de una misma moneda, dos formas, una externa y otra interna de lo mismo, sin disociación ni separación posible.

El tercer rasgo, los cultos y rituales asociados con los antepasados y sus espíritus, representan un papel fundamental en sus creencias y en la vida común de las comunidades locales. Se contacta con ellos a través de los rituales como sistemas de mediación, pero también por los sueños. Estos difuntos familiares en cierto sentido forman parte del mundo de los vivos, son partícipes de las posiciones sociales en las

redes de parentesco, el poder local y la memoria del hogar. Se podría decir que tan solo están muertos en un sentido corpóreo. “El principal sistema de referencia social está constituido por la parentela, entendida tanto con los vivos, como con los muertos.” (Maquet, 1981). Monica Wilson escribe sobre cómo tienen, por lo general “una sensación muy viva de la presencia de los muertos, y cómo se les invoca y se les obsequia con regulares ofrendas” (Wilson. 1971: 29). Ella les define como “sombras”, no encontrando otra forma más adecuada de explicarlos, ya que hemos de tener en cuenta que no se les teme, son alguien que nos acompaña en la intimidad diaria y son protección y guía de los vivos.

Mbiti les define como los “muertos vivientes” (1969: 83) porque no son fantasmas, sino quizás una prolongación de ellos y nosotros mismos. Es decir, no se les rinde culto como seres sagrados ni se les reverencia como figuras espirituales - sí a algunos jefes tradicionales ilustres- pues todos forman parte integrante del ahora y del nosotros. A veces incluso pueden habitarlos, pero siempre en un sentido blando y amable, ya que no pueden dañar a los suyos. Son considerados los guardianes de los vivos y representan la cohesión social de la comunidad, bajo una reglamentación basada en el parentesco real o metafórico.

De la medicina tradicional ya hemos hablado. Este cuarto componente del pensamiento africano está basado en la creencia de que ciertas sustancias materiales, en concreto las plantas boscosas, es decir, sobre todo las no domesticadas por el hombre, y la sangre y la carne de ciertos animales y ciertos fluidos humanos poseen un poder vital, es decir, dan vida, energía, potencia, equilibrio y salud. Son usadas y percibidas como un remedio curativo y terapéutico en un sentido estricto. También pueden actuar estos remedios como un vínculo de protección ante cuestiones ligadas al malestar personal o social. O en la protección contra la brujería y el mal de ojo. Su eficacia está basada en el poder intrínseco del remedio, aunque su uso está fuertemente asociado a rituales complejos, plegarias y fórmulas mágicas que el marabú, los hombres y mujeres “nganga” conocen (Towa, 1971).

Casi al final de mi primer año en Senegal, mis amigas “dakaruas” (habitantes originarias de Dakar), viendo la curiosidad que sus visitas a una gran “nganga” me

producía, comenzaron a contar en mi presencia sus experiencias con esta mujer sabia; por ellas comprendí mejor la importancia que esta forma popular de poder femenino tenía (Abdoulaye-Bara, 1985). Un día mi amiga más íntima me invitó en privado a acompañarla. Se había enterado que su esposo andaba cortejando a una joven de otra provincia y, sobre todo, ya había hablado con el padre de ésta para iniciar los trámites de una nueva boda. Mi amiga, en una ocasión anterior ante el mismo proceso, ya había utilizado este remedio. Acudimos a casa de esta mujer que pidió a mi amiga que llevara varios frascos con fluidos corporales de ella y su marido. Al día siguiente cuando ella ya había preparado la pócima mágica, lavó a mi amiga con otro preparado de plantas, purificó sus ropas con esencias y, recitando versículos del Corán, nos bendijo a nosotras y al remedio que el marido debía beber, unas gotas cada día, sin saber que lo estaba ingiriendo.

Al regresar a Dakar, al mes siguiente, pregunté a mi confidente por el resultado obtenido, y ella, riéndose como loca, me contó que se lo había dado en el té de la mañana durante todo el mes, y era tan fuerte y poderoso este hechizo de amor que el hombre no había podido dejar de ir a casa a media mañana, todas las mañanas, a buscarla para hacerle el amor. Después, ella pretendió que yo hiciera lo mismo- estaba en ese momento en proceso de separación conyugal. La falta de fe en la eficacia del remedio no me alejó de su utilización, sino más bien una cierta resistencia cultural al darme cuenta de que podía privar a alguien, a mi casi ex-marido, de ejercitar su libertad. En el fondo de este asunto, de nuevo percibimos que nuestra enculturación como antropólogas es secundaria, ya que no somos sino “nativas marginales”.

En estas sociedades, el nganga es una figura fundamental en la práctica de los rituales y una de sus preocupaciones principales es contrarrestar la brujería; en el caso de estas “mujeres sabias”, también, retener y fortalecer un poder femenino que niega su conocimiento a los hombres, contrarrestando la dependencia de las mujeres, en una sociedad profundamente segmentada en categorías de género.

Lewis, cuando estudia la historia moderna de Somalia, se da cuenta de que es ésta una sociedad profundamente patriarcal, en donde las mujeres están sometidas al control directo y legal de los hombres, interpretando este papel fundamental de las mujeres

en los rituales como compensación ante la falta de autoridad en las otras esferas de la vida social (1986: 27). Sin estar en desacuerdo con la interpretación de este autor, creo que hemos de considerar también su significación como un mecanismo de insumisión y resistencia ante el orden patriarcal. El mismo autor interpreta también el chamanismo y otros cultos como el de los espíritus, bajo la forma de creencias religiosas de los “oprimidos” o como “cultos de protesta” (1971: 127). Constantinides incide en la falta de fractura social, asociada a estos cultos y cómo pueden suponer un reajuste social, del actor social díscolo, a los instrumentos de la presión social (1977: 84). En resumidas cuentas, dos aspectos sobre el poder, que aprendimos con Michel Foucault, que tienen mucho que ver con lo que aquí estamos diciendo; en primer lugar, cómo el poder impregna todas las prácticas sociales cotidianas y, sobre todo, cómo el poder no sólo tiene un sentido coercitivo, sino una capacidad generativa, ya que está en íntima relación con las prácticas de resistencia e insumisión (Foucault, 2009, 2008, 2003).

También nos podemos preguntar si esta visión del mundo puede, de alguna forma, tener relación con la aceptación comunitaria y de los diversos grupos sociales, de una innovación técnica alternativa como es la energía solar. Vale afirmar que es fácil de integrar en este pensamiento armonioso entre hombre y naturaleza donde, como dice Serje, “de hecho, sociedades como la uwa, la tukana, la kogui, por poner algunos ejemplos, no “conservan” la naturaleza con la que conviven, sino que en su interactuar, la producen: el paisaje cultural que producen las prácticas cotidianas y económicas de los yukuna o los achuar en la Amazonia, es la selva en la que viven. La manera como estos grupos viven y conciben la naturaleza, hace de ella algo que no se comprende como externo al ámbito humano. La naturaleza constituye una experiencia de lo real que es política y sagrada al mismo tiempo, donde se entienden los límites que propone la naturaleza como los límites de la sociedad” (2002: 182-189).

Esta naturaleza no es el lugar de lo “natural o prístino”, sino el paisaje social profundamente culturizado en rituales y creencias de unidad casi mística. Integrar una innovación técnica en este universo conceptual es más fácil cuanto más benigna sea esa tecnología, desde el punto de vista del impacto ecológico que su uso provoque. Y además la energía solar tiene una ventaja asociada, y es que su uso y manejo es fácilmente comprensible en el mundo campesino, donde el sol es un elemento

fundamental en sus ciclos de trabajo y vida. El sol como donador de calor y fuerza es fácilmente percibido como donante de energía. (Montero, 1989, 1992; Garcia y Montero, 2010; Lorenzo, 2000).

5.4. Leones, Luz y Centrales Solares

Los relatos que dan pie a este paisaje socio-cultural tuvieron lugar en Dialakotto en el primer viaje realizado a tierra mandinga, y tienen que ver con el uso social de la tecnología solar en Notto, entre el primer y el segundo año de mi estancia en esta comunidad, y también está relacionado con el diseño y los mecanismos de conflicto social vinculados al uso social de la tecnología solar. En él están implicados agentes sociales diversos: los jefes de linaje, algunas mujeres, los hombres, el equipo técnico, invitados ilustres, políticos, yo misma como actuante observadora, y los mecanismos de cambio tecnológico versus cambio social.

Cuando llegué por primera vez a la comunidad de Dialakotto para recolectar los datos etnográficos necesarios para diseñar el equipamiento solar más necesario para satisfacer las necesidades colectivas, me sorprendió que todos los jefes locales nos hablaran de leones. Uno de los primeros relatos que recogí fue: “Hace tiempo, dos niños pequeños se perdieron en la “brus” (la naturaleza). El pueblo, armado con garrotes y palos, y alumbrados por antorchas, estaba caminando hacia la salida de los empalizadas, cuando divisaron a lo lejos a una impresionante leona acompañada de los dos pequeños. Estos lloraban temblando de miedo, pero la hembra tan solo les empujaba por detrás con su gran hocico cerrado. Cuando los mandinga estaban ya cerca, el gran felino emprendió una rápida huida camino de la frondosa sábana. Los niños estaban sanos y a salvo entre los suyos. La leona les había perdonado la vida empujándolos hacia la aldea” (Diario de Campo. Cuaderno 4: 16).

Cada vez que alguien contaba esta historia, era siempre interpretada como que la infancia de la aldea estaba a salvo de los mamíferos, que en época de escasez de caza llegaba hasta los límites de las empalizadas en busca de sustento. Pero ni los adultos ni sus animales podían dormir relajados. Eran muchas las pérdidas de ganado en la época de lluvias ante la voracidad de los vecinos del Niokolokoba.

La energía solar representaba, sobre todo, un mecanismo de seguridad ante la naturaleza salvaje e inhóspita que les rodeaba. Su principal necesidad no era el riego ni la mejora de los pozos, muchos de ellos ya mejorados, sino la iluminación pública y privada. Así la iluminación representaba un mecanismo de separación entre naturaleza y sociedad. El jefe de linaje de los hombres de Sub-Kotto me dijo mientras daba de beber a sus caballos: “Los hombres tenemos el fuego y casas para vivir, ahora nosotros también queremos la luz porque ahuyenta a las fieras y nos da seguridad; además podemos continuar viviendo, aunque la noche haya caído sobre nuestras cabezas” (Diario de Campo. Cuaderno 4: 42).

El sistema solar en Dialakotto se basó sobre todo en un sistema general de iluminación pública en las calles y la carretera que les comunicaba con el parque natural. El diseño del sistema de iluminación privada, en la búsqueda de la solución más adecuada a su estructura social, se basó en pequeños sistemas descentralizados para cada unidad de parentesco (Montero, 2000). En Notto, sin embargo, se había optado por un sistema centralizado compuesto por una mini-central solar que, aparte de tener la ventaja de estar dotada de una mayor eficacia energética, se adaptaba perfectamente a la estructura social comunitaria, compuesta por un gran abanico de grupos étnicos y religiosos, pero con una estructura política y económica centralizada. Un solo jefe tradicional para toda la aldea, asambleas comunitarias, y representantes de todos los “carres”. Hablamos de una comunidad muy heterogénea desde el punto de vista cultural pero con profundos compromisos comunitarios. (Montero, 1988).

La estructura social de Dialakotto era bien diferente. Una cierta homogeneización cultural basada en grandes grupos de parientes, todos de origen mandinga, y una organización política y económica basada en linajes agnaticios segmentarios. Como ya se dijo, cada jefe de linaje actuaba hacia dentro de su grupo, en prácticamente todos los litigios y en los conflictos sociales; tan solo actuaba el jefe del clan de los Yamba como árbitro en las causas mayores: el robo de ganado y las peleas con sangre.

El anciano jefe Wali del subgrupo yamba era el mayor en edad pero también en rango. Su profundo conocimiento de los mitos fundacionales del pueblo mandinga, su equidad, y su don de la palabra le conferían el respeto de todos los subgrupos, aunque

su debilitado estado de salud, su edad y su reciente ceguera le imposibilitaban prácticamente salir de su “carre”; sólo en contadas ocasiones podía asistir a las grandes asambleas. Este hecho era a menudo utilizado por los marabús locales para poner en duda su liderazgo, además su animismo recalcitrante y el de todo su linaje les molestaba. Este animismo, pensamiento originario de las sábanas, basado en el principio integrador del mundo, en donde todo lo creado se considera parte de lo mismo, era la cosmovisión de los yamba, que creían firmemente en que el hombre y la naturaleza deben estar en perfecto equilibrio, y contradecía el deseo de lucro de otros grupos sociales más afines al principio modernizador islámico.

En el fondo de la cuestión levitaba el interés que estos marabús musulmanes mostraban en controlar los excedentes agrícolas y ganaderos de la comunidad (Ela, 1982), algo que hacía enfurecer al anciano jefe, que aborrecía cualquier innovación técnica que estuviera ligada a la intensificación agrícola. Para él, la madre tierra, debía descansar, sólo así los mandinga podrían crecer por el mundo. En el caso que nos ocupa, la gestión de las instalaciones eléctricas descentralizadas dependió de la gestión independiente de cada linaje. Tan solo en el pago por luminaria se organizó un comité de gestión del proyecto solar, representado por cada jefe de linaje.

La inauguración de la central solar de Notto se convirtió en un sorprendente acto político. Las elecciones municipales estaban cerca y este proyecto de desarrollo rural participativo había alcanzado fama en todo el continente y a nivel internacional. Al acto, preparado con esmero por la comunidad, asistieron como representantes del país receptor, dos ministros, el del Ministerio de Industria y la Ministra de Desarrollo Rural, y por el país donante, el entonces director general de la Dirección Técnica de Cooperación, el señor Oyarzabal, y el embajador de España en Senegal. Asistieron además el director de nuestro instituto de investigación, el señor Luque, y toda una corte de funcionarios y secretarios de diversos organismos nacionales y provinciales senegaleses.

Una vez que los discursos habían concluido, las griot “oficiales” de los ministros comenzaron a alabar el papel que estos habían desempeñado en este proyecto y otros; de pronto, nuestra griot se levantó junto a las mujeres de Notto y comenzaron a

cantar el origen y la historia de nuestro trabajo. Los ministros desde la tribuna pasaban billetes a sus griot, y cuando éstas se dieron cuenta de que la comunidad no iba a callar, comenzaron a pasar billetes a las mujeres de la comunidad, que rechazaban enfadadas y continuaban cantando. Fue un momento de gran confusión, los representantes de España no entendían lo que estaba pasando, pero se percibía, a pesar del wolof, de que algo ocurría.

El acto oficial se clausuró con la entrega de unas cestas de productos agrícolas para los dos ministros, y regalos para los representantes españoles. Nunca supe cómo la población se había enterado de las visitas ilustres que llegaban de nuestro país. Los ingenieros españoles que habían participado en la instalación y yo misma, también recibimos nuestro presente. Después, todo el séquito senegalés desapareció por la pista demasiado rápidamente, y a la tarde se realizó la gran fiesta comunitaria; hubo música y danza hasta la noche. Yo estrene el “tei-bass” de “princesa wolof” que me habían regalado por la mañana. Después supe que Sorna había estado tomando las medidas de mi ropa con gran secreto para mandar confeccionarlo (Diario de Campo. Cuaderno 3: 308).

Este relato etnográfico nos habla de nuevo del poder en relación a los complejos mecanismos de insumisión campesina, de las respuestas que desde lo local se producen contra las manipulaciones y corrupciones de las instituciones del Estado, aunque esto no signifique su abolición, sino a veces refuerza su poder de penetración, ya que al fin y al cabo va a ser este el árbitro, tanto de las ayudas internacionales que reciben las comunidades, como, en el caso que nos ocupa, del mantenimiento secundario de la central solar por técnicos de la ciudad, dependientes del ministerio de Industria y de la compañía eléctrica nacional.

En Notto, la gestión de la iluminación pública y privada se centralizó en un comité de gestión compuesto por el jefe tribal, el representante del Estado, el director del grupo escolar y los jefes de “carre”. Téngase en cuenta que este comité está compuesto solo por los hombres adultos, es decir, por el poder político de la comunidad. Para los jóvenes y las mujeres estaba vedado este privilegio. Tan solo los servicios comunitarios dedicados a los jóvenes y a las mujeres eran gestionados por ellos mismos, teniendo

que pagar una cantidad estipulada al comité de gestión de la central por cantidad de energía consumida.

El aspecto simbólico asociado a la luz eléctrica en estas comunidades excede el carácter utilitarista que para nosotros, los occidentales, representa el disponer de electricidad, quizás porque siempre hemos podido utilizarla. Este aspecto simbólico de la luz como principio de “humanización”, lo encontré también en la Sierra de Segura, Jaén, como un agente ritual de separación entre la aldea y el bosque: “Ahora el que pase por estas sierras, puede decir que aquí habitan cristianos”, esta anciana de la pedanía de los Moralejos sabía, además, que ahuyentaría a los jabalís que pisaban sus sembrados y destrozaban la huerta. Así la iluminación eléctrica representaba a la vez dos aspectos de cambio social, su carácter de utilidad práctica y un indudable aspecto credencial de separación simbólica entre naturaleza y cultura (Montero, 1985).

Demarcación real, la luz sobre la oscuridad de la noche, pero también una demarcación ritual entre los territorios vacíos y solitarios que representaban a la naturaleza, y el territorio domesticado socializado por usos y costumbres socio-culturales. En cierto sentido, esa dicotomía entre naturaleza y sociedad, como un constructo social fracturado, aparecía de nuevo.

Otro aspecto de transformación conductual, ligado a la innovación tecnológica, tuvo lugar en relación a la iluminación de los hogares; las mujeres comentaban que habían mejorado sus prácticas sexuales, los hombres decían que iba a haber muchos más niños. Cuando en mi último viaje a Notto pregunté a las mujeres cómo la luz había influido en su vida y en los hogares, pensé inicialmente que me hablarían de cómo habían podido prolongar el horario de sus tareas diarias o de cómo había mejorado el cuidado y la atención a sus hijos. Pero, no. Cuando hablamos de esta cuestión, se miraron unas a otras con complicidad y rompiendo en una franca carcajada me miraron; Marian, una joven madre del clan de las griot, me contestó: “las mujeres tenemos un poco de vergüenza, éstas no se atreven a hablar, pero siempre estamos comentando lo mismo: ahora lo hacemos más a menudo, es muy agradable ver a nuestros hombres cuando copulamos, antes siempre lo hacíamos a oscuras”. Acto seguido comenzaron a relatarme atropelladamente los cambios que habían sufrido en

su conducta amatoria y la de sus hombres. A los hombres lo que más les interesaba, al menos lo que decían públicamente, es que iba a haber muchos más niños y niñas jugando alrededor del tamarindo (Diario de Campo. Cuaderno 6: 30).

5.5. Algunas Certezas

Son estos efectos, narrados en el apartado anterior, los que nos llevan a reflexionar sobre cómo los efectos no previstos en los programas de cambio cultural dirigido, de los que además nos hablan a menudo los planificadores de innovaciones técnicas, nos hacen entender mejor la imbricación entre la sociedad y la tecnología. Sin lugar a dudas permiten entender la tecnología como un constructo social relacionado con las prácticas cotidianas de la vida. Fortes argumenta en este sentido que “el desafío del conocimiento consiste en la búsqueda de modos de traducir nuestra investigación a formas que satisfagan las necesidades de la sociedad” (Fortes, 1974: 69).

No estamos considerando aquí un trabajo mecánico que solo precise encontrar respuestas a problemas sociales implicados en el cambio tecnológico, sino que debemos tener en cuenta que ningún cambio social puede producirse aisladamente; por eso, es fundamental adecuar las innovaciones técnicas a la estructura social nativa, donde tanto los valores como las premisas del grupo objeto de la innovación deben tenerse en cuenta. “El aguijón de una intervención activa revela en una sociedad relaciones, dependencias, puntos sensibles y conflictos no resueltos, ya que no son aparentes de manera inmediata cuando la sociedad se encuentra en estado de reposo” (Fortes, 1974: 178).

El argumento de Chambers es ciertamente curioso cuando afirma que “gran parte del desarrollo rural en África es bien recibido por la población en general y no implica un riesgo para los agentes externos” (Chamber, 1983: 119). A mi modo de entender, los campos de chatarra tecnológica que pueblan, abandonados, los campos y las cunetas africanas no indican eso en absoluto; sí, quizás, que los campesinos de este continente aceptan en un principio las mejoras que Occidente les propone, pero eso tampoco quiere decir que se acepte sin más el modelo importado, sino que quizás es mejor en un principio aceptar que rechazar, o quizás nos hable también de esa cierta cortesía que les caracteriza. Lo que sí me resulta interesante en el trabajo de este autor es la

atención que presta al tiempo, “el agente externo serio debería darse tiempo en un único lugar para hacer una visita pausada...” (1983: 201). Sólo cuando podemos dedicar un tiempo a la convivencia con los grupos sociales, podemos entender las necesidades sociales, y la mejor forma y manera, es que éstas pueden ser satisfechas por el proceso de innovación propuesto, ya que todo cambio tecnológico implica necesariamente un cambio socio-cultural. Es interesante también en este autor su propuesta de que, en este tipo de actividades, es mejor aprender de las poblaciones, y no partir de la idea de qué vamos a enseñar. En antropología esto es vital, si no comprendemos las estructuras sociales que tienden a permanecer y los procesos de cambio social, ¿cómo vamos a poder interpretar esas prácticas cotidianas de vida social, que a la vez que persisten van mutando?

Pero con estos argumentos no estamos exentos de riesgos, ya que bajo el gran paraguas de la participación como máxima de las intervenciones tecnológicas en otras sociedades, se pueden esconder muchas cosas. Para Majid Rahnema debe ser popular y estar plenamente asentado en la libertad de elección de los receptores: “Para que el cambio ocurra y tenga sentido, debe representar la búsqueda abierta y la interacción de personas libres y críticas que apunten a la comprensión de la realidad.” (Majid Rahnema, 2012: 204). Quizás sea, por todo esto, por lo que el trabajo etnográfico de campo, como práctica y modo de investigación social, se pliega con facilidad a la obtención de estos objetivos de mejor manera que otras formas de indagación de lo socio-cultural.

Considerando siempre con Wolf (1993) que la historia da siempre cuenta de procesos sociales interconectados, ya que no hay sociedades sin historia y todas las historias del ser humano están conectadas. En todas las sociedades, los actores sociales tienen además gerencia cultural (Díaz de Rada, 2010), es decir, pueden manipular reglas sociales en su beneficio, y, además, el cambio social nunca actúa sobre sociedades aisladas, sino que siempre lo hace sobre sistemas abiertos a la entropía, interconectados en vínculos “de forma variable con campos sociales más amplios”.

El sistema mundo es para Wolf un sistema dinámico de relaciones de poder desigual; así el colonialismo mudó tanto a colonizados como a colonizadores. Desde esta

premisa, tampoco podemos considerar que los aspectos llamados tradicionales y la modernidad no estén conectados en los procesos sociales, por lo que cuando estos dos conceptos analíticos los construimos dicotómicamente, nos sirven muy poco como aparatos explicativos de los mecanismos de cambio social, (Giddens, 2004). Este camino, analíticamente estéril, conduce a que se comprendan mal los cambios sociales en el continente “oscuro”, en donde además algunos procesos sociales no son tan nuevos como puede parecer, ya que las relaciones coloniales y poscoloniales han generado prácticas sociales y mecanismos de poder desigual: “estos viajes no fueron aventuras aisladas sino manifestaciones de fuerzas que iban atrayendo a los continentes hacia relaciones más amplias y que no tardarían en convertir al mundo en un escenario unificado de actividades humanas” (Wolf, 1993, 41).

En un lenguaje más actual, Ulf Hannerz regresa a esta misma idea en los escenarios contemporáneos y difusos del cambio de milenio: “el sistema mundial, más que crear una masiva homogeneidad cultural a escala global, está sustituyendo una diversidad por otra y esta nueva diversidad se basa comparativamente más en las interrelaciones y menos en la autonomía” (Hannerz, citado en Clifford, 1988:17).

Las sociedades africanas obedecen hoy en día a una potente hibridación cultural, por lo cual intentar entender estos procesos de cambio social en África tan solo como un proceso de modernización propuesto desde el exterior, nos puede llevar a confusiones. La noción que la antropología clásica tenía del concepto de cultura es otro de los escollos que encontramos en nuestro análisis, un concepto anacrónico, en donde las culturas se cosificaban y reificaban ahistóricamente. Nuestros primeros predecesores entendían que una sociedad humana solo tenía una cultura, y toda cultura poseía una única y potente fuerza de conservación. “Debemos recordar que el concepto de cultura surgió en el seno de un contexto histórico concreto, durante un periodo en que algunas naciones europeas luchaban por el dominio y en que otras se esforzaban por tener independencia e identidades separadas. Probar que cada nación en lucha era dueña de una sociedad distintiva, animada por una cultura o espíritu especial, sirvió para legitimar sus aspiraciones a formar un Estado separado con su propia personalidad” (Wolf, 1993: 467).

En realidad el concepto de cultura, en una visión más contemporánea, es operativo, ya que nos ayuda a utilizar una mirada holística o global sobre los procesos sociales,

poniendo el acento en que son los actores y grupos sociales los que tienen gerencia, es decir, los que ponen en juego, en su acción social compartida, un racimo indeterminado de reglas sociales o tramas de significados, que dan sentido al comportamiento social, algo que se nos tiende a olvidar, si tomamos como punto de partida la teoría de la modernización que, de nuevo, dividió el mundo en dos mitades. Superado que existían sociedades “primitivas y “civilizadas”, se optó por generar, de nuevo, dos realidades separadas: los países “desarrollados” y los “subdesarrollados”. Difícilmente podremos comprender estos otros mundos y los nuestros si trazamos una línea divisoria; los unos porque nos parecen muy lejanos, los otros por demasiado próximos; los viviremos casi inconscientemente, pero unos y otros están profundamente ligados a nuestro devenir histórico, marcados también, a veces, por los mismos mecanismos de poder y contrapoder. Tanto en unos, como en otros mundos, hallamos rasgos sociales ligados a lo tradicional y a lo moderno.

Michael Carrither nos regresa a los “artefactos” de nuevo, y nos propone esa interacción de factores en el hecho tecnológico, “pero por importantes que sean en la historia humana, los automatismos y los conocimientos técnicos dependen todavía en su existencia de un criterio social... la mera tecnología depende, en última instancia, de relaciones sociales... Incluso es posible ir más allá, puesto que conocimientos y herramientas existen no sólo como una relación entre las personas y el mundo material, sino como componentes de actividades llevadas a cabo en relación con otras personas.” (1995: 98-99).

Si las innovaciones técnicas no son cultura en acción, no son nada en absoluto, apenas hechos aislados de nosotros y nuestras vidas. Cuando intentamos analizar estos cambios socio-técnicos, en realidad continuamos, como las ciencias sociales han intentado siempre, hablando de personas que hacen cosas, con papeles sociales diferentes y cambiantes, de forma recíproca y con sus medios materiales de vida, construyendo relaciones sociales en la complejidad de las organizaciones sociales y sus instituciones, con diversas actitudes hacia el ser humano y sus asuntos, el medioambiente, los dioses, el mundo, la tecnología y la propia sociedad. “Por la naturaleza de su investigación, la antropología se abre a un dialogo con otras gentes que poseen distintos puntos de vista y perspectivas sobre una misma situación. Las descripciones antropológicas hacen que las ideas que se consideran por sí mismas evidentes en una cultura se sometan a la duda, a la comparación con estilos de vida

alternativos comunes en otra parte. La antropología está todavía fijada en contextos, pero se libera relativamente de los mismos porque se abre continuamente a la diversidad de perspectivas que constituyen su reto” (Borofsky, 1987: 156).

Quizás en ese “archivo” etnográfico del que nos habla Michael Carrither y que da cuenta sobre la diversidad cultural, partiendo de los trabajos particulares que los etnógrafos han llevado a cabo, mi trabajo sea un granito de arena más, pero sin lugar a dudas, lo más importante en mi actividad en África haya sido el diálogo que se ha producido entre otras gentes de otros lugares, en diferentes momentos de interacción social entre ellos, con ellos, y conmigo; un diálogo que no puede ser percibido, sino como un proceso y ejercicio de interculturalidad.

En los breves relatos etnográficos precedentes, percibimos un recurso narrativo y explicativo, pero en el fondo de la cuestión, lo que se está pretendiendo es entender e indagar sobre cómo una innovación técnica se relaciona en su diseño, utilización, popularización y apropiación, con mecanismos sociales y culturales. Es decir, entender mejor cómo el poder y el contrapoder afilan sus uñas para poder jugar el juego humano, eterno, de los cambios culturales, donde los hombres y las mujeres interactúan en los escenarios complejos de las diferencias de género, en donde la religión no es una y mucho menos “pura”, en donde el sincretismo y las reelaboraciones culturales son el nido generador de las creencias, siempre lógicas y contradictorias. En resumidas cuentas, poder profundizar en las vidas comunes de los actores sociales, para, como siempre hemos hecho en esta disciplina, interpretar y comprender un poco mejor las diferencias y las similitudes culturales, encontrando o al menos vichando sobre las inter-fases de las conductas y las instituciones sociales.

La antropología es también, como creo que se está comenzando a percibir en estas páginas, además de una manera de producir conocimiento, una práctica. Son estos los dos retos de los que aquí intento dar cuenta: “Ambas cosas la hacen, a la vez, menos rígida y más interesante” (Carrithers, 1995: 249).

Imagen 5: Innovación técnica solar: agua, electrificación, dispensario médico y mezquita



Notto

Imagen 6: El poder tradicional



Asamblea comunitaria – Cidade Velha



Asamblea comunitaria – Notto



Jefe tribal - Notto

Imagen 7: La molienda, actividad femenina – Notto

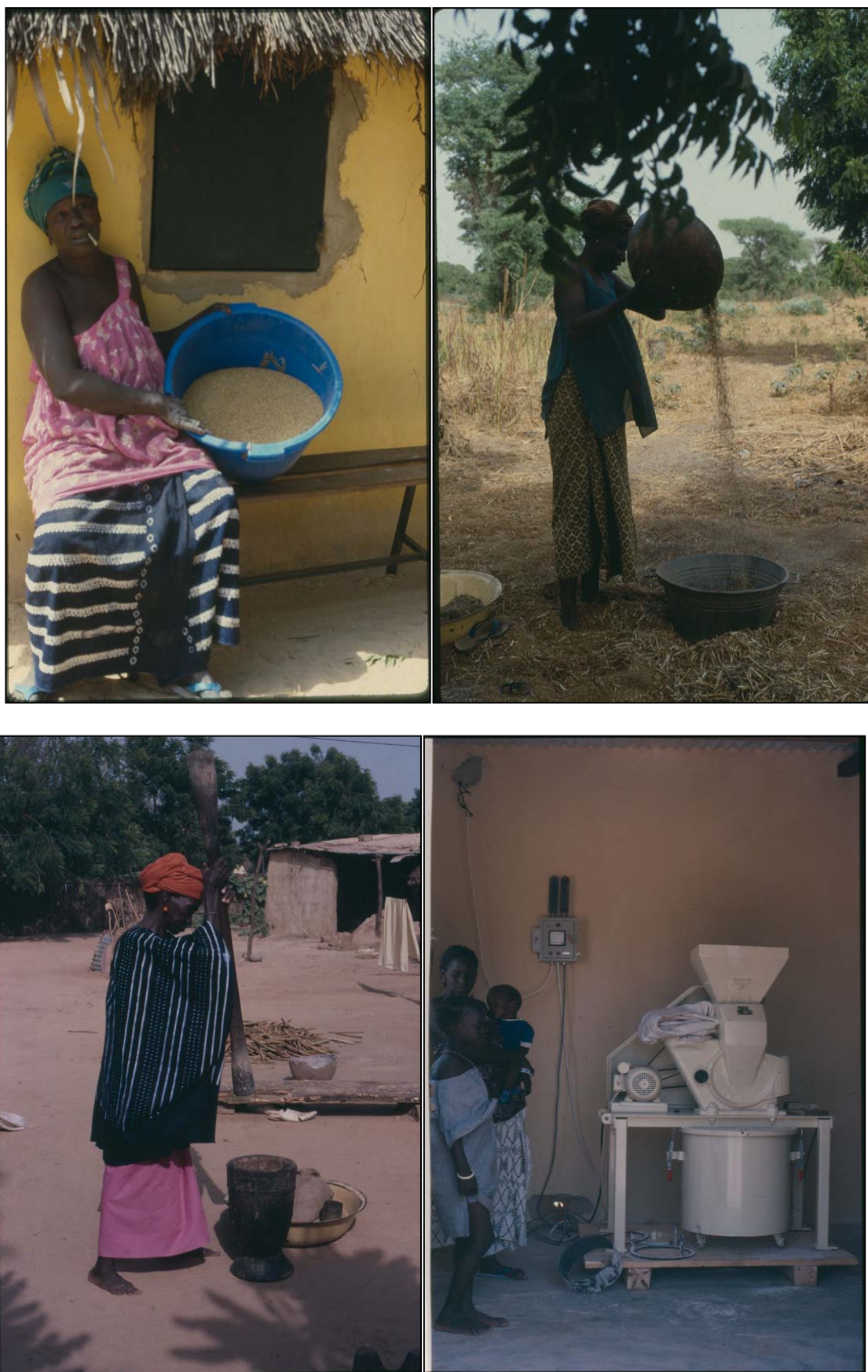
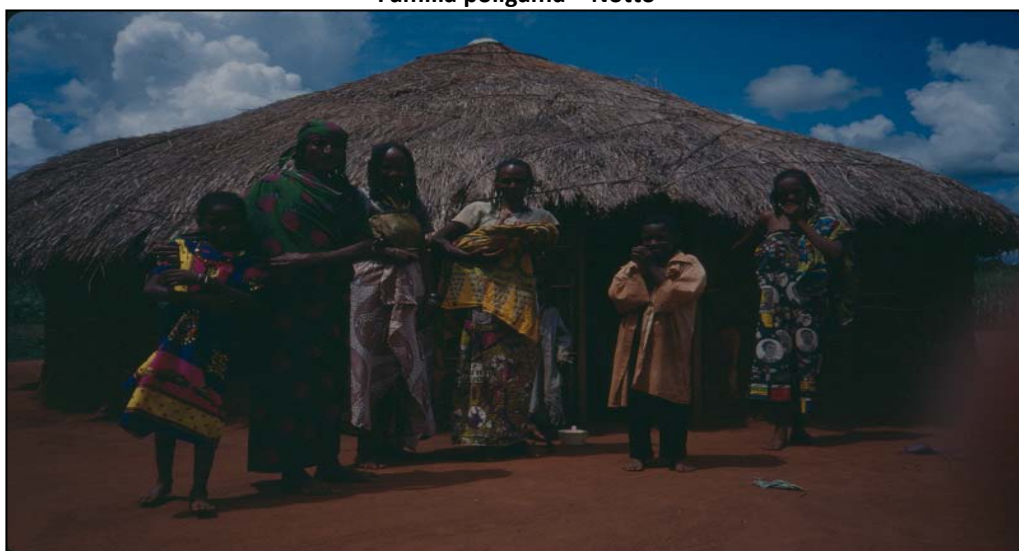


Imagem 8: Tipologias familiares



Familia polígama – Notto



Familia polígama – Duguia



Familia monógama – Cidade Velha

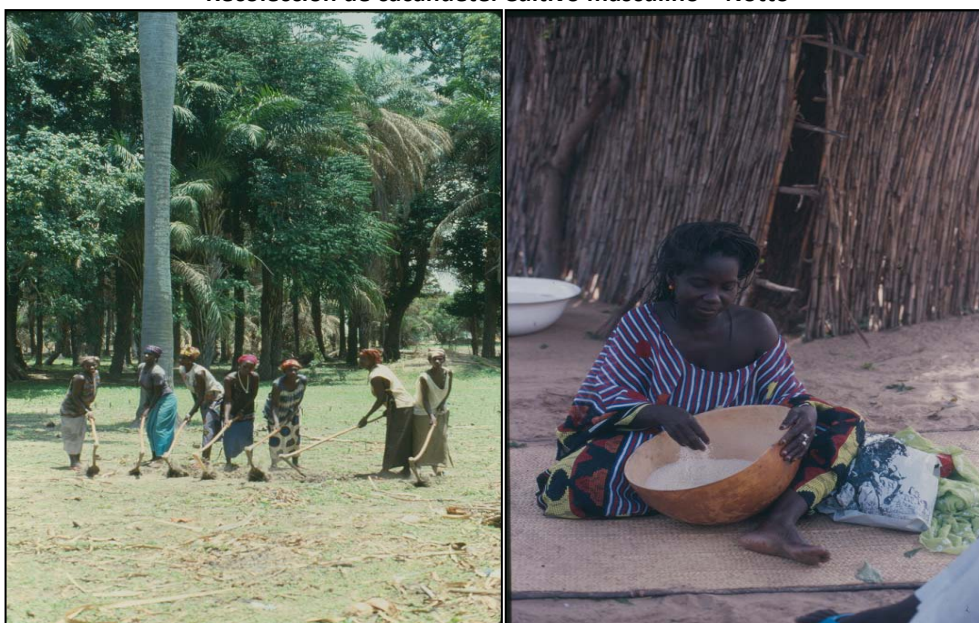
Imagen 9: Segmentación por género en actividades cotidianas - Notto



Imagen 10: Agricultura y mercados



Recolección de cacahuete. Cultivo masculino – Notto



Campo de las mujeres – Dialakotto



Mercado central en la carretera A Thies - Notto

Imagen 11: Ganadería, pesca y mercados



Dialakotto



Notto



Guerengu



Duguia

6. LA DIMENSIÓN SOCIO-CULTURAL EN PROCESOS DE INNOVACIÓN TÉCNICA: SISTEMAS DE ENERGÍAS RENOVABLES EN ELECTRIFICACIÓN RURAL

*Como la luz no tiene nombre propio
Como la luz cambia de forma con el día*

Octavio Paz

6.1. Preámbulo

El concepto de innovación tecnológica está fuertemente ligado a la producción de energía. Intuitivamente se advierte la dependencia del primero respecto al segundo. De esta forma podemos afirmar que la disponibilidad de una fuente energética es el punto de partida para el desarrollo tecnológico de una comunidad. En el presente capítulo, se analiza el proceso necesario y las consecuencias, desde la perspectiva social y cultural, de implementar un sistema de producción de energía basado en una innovación tecnológica alternativa, la energía solar fotovoltaica que por sus propiedades inherentes - me detendré un momento en explicar estas características - es muy adecuada para su difusión en sociedades rurales aisladas. La actual reflexión es fruto de una actividad interdisciplinar en programas de cambio social participativo, en donde la energía solar fotovoltaica es la innovación técnica propuesta, y el mundo rural el destinatario de este nuevo recurso.

Las comunidades rurales bajo análisis tienen en común la incomunicación, causada por los escasos equipamientos colectivos, y como consecuencia de ella, cierta marginalidad y autosuficiencia. Aunque este trabajo tiene por objeto de estudio sobre todo comunidades africanas, parece necesario volver hacia atrás y tener en cuenta el

trabajo etnográfico de campo realizado en sierras andaluzas ya que, a pesar de sus marcadas diferencias etno-territoriales, nos pueden ayudar a clarificar modelos de implementación tecnológica, criterios de diseño y modelos teóricos, todos ellos generalizables a otros contextos rurales con parecidas características. Son, por un lado, áreas de hábitat disperso en zonas de montaña localizadas en el sur de España y por otro, comunidades rurales localizadas en el África Negra. Las primeras están localizadas en la Europa mediterránea; las otras, como ya se dijo, están localizadas en la franja del sur del Sahara. En realidad estas sociedades rurales no componen un conjunto homogéneo, no obstante, muchos de los elementos de esta aproximación, así como sus resultados, pueden ser exportables, como ya comentamos, a un ámbito más amplio.

Del convencimiento de que sólo desde una perspectiva doble, la técnica y la socio-cultural, como ya dijimos, podía analizarse el desarrollo espontáneo de los sistemas fotovoltaicos de la Sierra de Segura, se inició un proyecto interdisciplinar, financiado por el Ministerio de Industria y un segundo financiado por la Comunidad Europea, que tenían, además de este objetivo, el de relacionar el tipo de usuario con su consumo energético. Los resultados mostraron claramente la ventaja asociada al hecho de contar con un equipo multidisciplinar implicado en todas y cada una de las fases de un programa solar. Es fundamental tener en cuenta cuál es la función de las ciencias sociales en programas de cambio dirigido, la adecuación de la solución fotovoltaica a comunidades rurales, y las diferentes aplicaciones desde una perspectiva socio-técnica. El intento de sistematización de esta actividad es uno de nuestros objetivos, y proponemos tener en cuenta que las innovaciones se abrazan íntimamente con el cambio socio-cultural. Para Judy Wajcman, un aspecto fundamental en los estudios sobre tecnología es tener en cuenta la plasticidad de esta, “y, por consiguiente, una misma tecnología puede tener efectos contradictorios, dado que el contexto y las relaciones sociales de su utilización inciden en la misma.” (Wajcman, 2006:112).

Muchas zonas dispersas de la “periferia” rural no occidental se hallan en proceso de electrificación a partir de la aplicación de energía solar fotovoltaica. Los proyectos en los que se enmarcan estas iniciativas, aunque en un principio son bien acogidos, terminan no pocas veces en fracaso. Las explicaciones acerca de este fracaso tienden a gravitar en torno a aspectos puramente técnicos. En estas investigaciones se parte de

la insuficiencia de tales explicaciones, abordando la centralidad de la reflexión en torno al usuario y la aplicabilidad técnica, adentrándose en el terreno de la relación entre tecnología y sociedad, y trasladamos la raíz del problema a la recepción social de la tecnología y a alguna de las fuentes de los problemas que provocan los fallos.

La electrificación fotovoltaica representa en zonas rurales aisladas una muy buena solución a la carencia en electricidad, ya que no exige complejas decisiones, no supone la existencia previa de infraestructuras costosas, como líneas de distribución o transformadores de alta tensión en baja tensión, y resulta relativamente barata. En la mayoría de los casos, la inauguración de estos proyectos de electrificación es muy bien acogida por los usuarios, que ven súbitamente mejoradas sus condiciones de vida y pueden relegar al pasado las molestias cotidianas asociadas a sus anteriores medidas de iluminación, como lámparas de queroseno, velas y candiles. Sin embargo, una vez instalados los sistemas fotovoltaicos, ocurre con relativa frecuencia que hacen su aparición problemas inesperados no previstos en los manuales o en las instrucciones con las que se prepara a los usuarios. En los casos más extremos, el proyecto termina por abandonarse.

El incumplimiento de expectativas o la insatisfacción a la que nos referimos alude fundamentalmente a la actitud mostrada por los receptores o destinatarios de los nuevos sistemas de electrificación. No obstante, si tenemos en cuenta los ampulosos objetivos que en determinadas ocasiones han sido formulados por los promotores de proyectos, tales como elevar los estándares de vida de los países pobres o dar un empuje adicional al imperativo ético de ayudar a los pobres del mundo (UNDP/GEF *and Climate Change; Power for the World: A global Photovoltaic Action Plan*), identificaríamos como fracasos la mayor parte de los procesos de electrificación fotovoltaica (Lorenzo, 1999).

Una forma más sutil de hacer referencia a expectativas no satisfechas tendría que ver con la perspectiva de los promotores de proyectos, y se relacionaría con la pérdida de confianza en que los sistemas de electrificación supongan automáticamente, *per se*, un incremento de la producción y, por tanto, de los ingresos económicos de las

comunidades. Como señala Lorenzo¹⁷ (1999) en la práctica ocurre con cierta frecuencia que en buen número de comunidades, las ventajas obtenidas por la electrificación se aprovechan para reducir el tiempo de trabajo, manteniendo constante la producción, de forma que no se maximiza el potencial incremento de la productividad que posibilitarían los nuevos sistemas, sino que se opta por la dedicación a otras actividades. Tales decisiones ponen de manifiesto la discordancia en la concepción de la relación entre trabajo y ganancia económica que existe en algunas de estas sociedades y la que predomina en nuestras sociedades “desarrolladas”.

6.2. Enfoques en la relación tecnología-sociedad.

En la mayor parte de los casos en los que se decide la implementación de cualquier innovación tecnológica, generalmente emprendida por grupos afines a la tecnología, no se incluye la necesidad de conocer el entorno social que va a ser objeto de la innovación. Esto es, se prescinde del uso de expertos en ciencias sociales que, en un proceso interactivo, podrían conformar el proyecto para hacerlo más adecuado a la realidad social. Esta situación, general en el pasado, ha ido transformándose a medida que se ha comprobado el beneficio añadido que se obtiene cuando se hacen análisis previos de viabilidad. Como venimos diciendo, a menudo la visión sociológica queda constreñida a encontrar soluciones de última hora a problemas de aceptación, o bien a la evaluación final del efecto socioeconómico inducido. Cuando la innovación tecnológica en cuestión está dirigida al mundo rural y no tiene como objetivo principal obtener un beneficio económico, esta actitud negligente hacia el conocimiento del marco socio-cultural se agudiza.

En el mejor de los casos se recurre al científico social a priori o a posteriori, siempre como un elemento externo al propio proceso de implementación de la innovación. Son muy escasos los ejemplos en que el grupo de trabajo tiene una configuración multidisciplinar técnico-social y en el que el experto en ciencias sociales está integrado en todas las fases de elaboración, diseño, instalación, puesta a punto y evaluación del proyecto. Esta situación, infrecuente en la configuración actual de las relaciones entre

¹⁷ “Ya que soy pobre, y que eso va a seguir así por muchos proyectos que se pongan en marcha, quiero ser al menos un pobre descansado”. Respuesta de uno de los beneficiarios de un proyecto de electrificación fotovoltaica en Ecuador (Lorenzo, 1999).

la tecnología y las ciencias sociales, compone un marco inusualmente rico para la reflexión empírica y teórica.

Una vez que el antropólogo está inmerso en una tarea de esta naturaleza, tiene que afrontar una difícil situación, pese a que como dice Foster, la antropología aplicada es una investigación que busca un fin concreto en un tiempo determinado para una acción específica. Dentro del ámbito de la antropología clásica no se comprende, o al menos no se comparte, el espíritu de este maridaje técnico-social que exige una adaptación a los tiempos propuestos por la investigación global. No siempre es posible en este tipo de programas permanecer durante años en la misma comunidad. El estudio socio-económico está condicionado a determinar las pautas, en un tiempo aceptable desde el punto de vista productivo, que permitan la adecuada implementación del proyecto. Estos tiempos imprescindibles son contemplados desde el punto de *vista* técnico, en muchos casos, como un lujo *que* tiene por único fin mejorar la imagen del proyecto. (Gardner y Lewis, 2003).

Creswell (1972) nos indica que no es suficiente con describir cómo una u otra práctica técnica repercute o modifica las instituciones sociales, como si éstas fueran meros objetos cosificados y autónomos, experimentando simplemente modificaciones socio-culturales internas, inducidas por la introducción de dichos procesos técnicos, a su vez habitualmente elaborados desde el exterior. Y así, el concepto fundamental de cualquier nueva tecnología debe ser considerar las innovaciones técnicas como fenómenos vinculados a los campos socio-culturales por relaciones dialécticas de adaptación mutua. Desde esta premisa básica de la adaptación mutua es desde donde parte nuestra actividad. El campo de análisis de otros profesionales es segmentario en lo referente a su propia disciplina y difícilmente pueden crear una red de relaciones dinámicas entre su propia propuesta y la realidad socio-cultural de las comunidades receptoras (Chambers, 1983).

La afirmación de David y Ruth Elliott (1980) señalan en este sentido que la excesiva confianza en los ajustes tecnológicos excluyendo los factores sociales-culturales, políticos y económicos, puede conducir a una proliferación de resultados inesperados a menudo acompañados de nuevos problemas. Es desde esta perspectiva de la

aplicabilidad, desde donde transcurre este discurso, proponiéndose, además, un método de trabajo consecuencia de ciertas premisas básicas, contemplando el parecer de Nadel (1953), autor que llama la atención sobre cómo, al dedicar nuestra atención a aspectos prácticos, no podemos simplemente aplicar métodos y teorías elaborados por otros, sino que debemos encarar una situación que nos ayude a analizar nuevos problemas de teoría y método. Sin duda, es este un reto emocionante y que hace avanzar el conocimiento científico de las ciencias sociales, ya que nos brinda la oportunidad de poner a prueba métodos e hipótesis generando nuevos problemas de investigación.

El sociólogo Alvin Gouldner (1956: 168-181), ahonda en la idea de cómo “la ciencia social aplicada requiere generar y aplicar conceptos, que le permitan entender el cambio social, mientras que gran parte de la ciencia pura está más orientada, actualmente, hacia el análisis de estructuras sociales más estables, más en equilibrio”. El hecho, contrastado empíricamente, es que la posibilidad de analizar procesos de cambios socio-técnicos rápidos en estas ruralidades, nos ha permitido generar nuevas visiones sobre sociedades rurales definidas como tradicionales, y tener presente nuevos enfoques metodológicos transdisciplinarios. Asumiendo, como Bastide hace, que toda investigación puede asociarse a la acción, “el concepto de Marx de “praxis” resulta una buena alternativa, ya que reconoce que los juicios de valor no pueden separarse de las concepciones de la realidad. Por lo tanto, esta idea puede generar una forma de investigación que esté vinculada a la acción: el conocimiento teórico desarrolla al mismo tiempo conocimiento práctico, en y del mismo impulso de la praxis. La intervención humana en la realidad social es tanto acción como ciencia a la vez, dado que nos permite cambiar el mundo y, al mismo tiempo, descubrirlo mientras lo cambiamos” (Bastide, 1973: 6).

Para Elwert (1988), buen conocedor de las realidades africanas, el concepto de sociedad tradicional aplicado a dichas comunidades, característico de su inmovilismo interno y su rechazo a las innovaciones de carácter exterior, no es aceptable. Ya se sabe que estas sociedades poseen mecanismos propios y dinámicos de transformación e incorporación de innovaciones de diferente índole, y siempre los han poseído. Al hacer suyas dichas innovaciones, las retoman con su peculiar “estilo”,

transformándolas y recreándolas, reafirmando que no tiene por qué haber una única y universal forma de vivir lo humano.

6.2.1. El enfoque técnico

Los primeros análisis sobre la evaluación de las deficiencias y desajustes técnicos corren a cargo de los proveedores de los sistemas de electrificación. Se ajustan a lo que vamos a denominar un *enfoque simplemente técnico*. Tal denominación no presupone que todos los técnicos de los equipos involucrados en los programas de electrificación incorporen dicho enfoque, aunque sí una gran mayoría.

Sus rasgos más característicos son los siguientes: el análisis se detiene en general en el mal uso del material, achacando esta conducta a la deficiente comprensión de las instrucciones o a la insuficiencia de estas últimas (repetidos fallos en la ubicación de los paneles solares, en sus conexiones eléctricas, etc.). Sin embargo, desde esta perspectiva, la detección de averías tiende a servir, en el mejor de los casos, y a través de un proceso de *feed back*, para corregir y ampliar los manuales de instrucciones.

Se parte de la idea de que la solar es una tecnología poco sofisticada, lo cual se identifica con tecnología de fácil aplicabilidad. Esta idea, como veremos más tarde, es fuente de numerosos errores, pues se menosprecian los problemas de inserción en el universo específico de las comunidades de usuarios. Insertos en la cultura occidental, nos inclinamos a extrapolar la percepción de los productos tecnológicos que consideramos beneficiosos a cualquier contexto y bajo cualquier circunstancia, incluso ante fracasos evidentes que dejan poco espacio a la duda.

Muchas veces se subestima el hecho de que artefactos de cierto nivel tecnológico funcionan habitualmente bien en entornos como los característicos de los países industrializados occidentales, en los que los usuarios están familiarizados con esas tecnologías y existen recursos eficaces para el mantenimiento y la previsión de averías, pero tendemos a ignorar la multiplicación de problemas en áreas en las que no se dispone de estos recursos.

Este enfoque encierra, asimismo, la idea de que la naturaleza de la tecnología es neutra y como tal permite su funcionamiento automático con independencia de los destinatarios. “La tecnología funciona. El problema son los usuarios”, es una frase recogida a menudo, procedente de los técnicos instaladores de sistemas. En otras palabras, las responsabilidades se trasladan a los usuarios, es decir, a los destinatarios de esos productos tecnológicos, por la poca destreza que demuestran en el manejo de la tecnología o por el poco aprecio que le dedican. En este enfoque subyace, por otra parte, una concepción falsa del usuario: individuación, universalidad en el uso sin preferencias ni capacidad de elección, aislado ontológicamente, es decir, como un individuo fuera de su contexto social.

Se ignora, en este sentido, la dimensión social y comunitaria del uso de la tecnología (Hyysalo, 2003), asumiendo la necesidad de piezas tecnológicas concretas (Rohracher, 2003; Hyysalo, 2003), es decir, interpretando las preferencias y necesidades como algo dado y preexistente que puede ser perfectamente reconocido. Tal presunción, incluso en contextos occidentales, podría ser cierta cuando tiene que ver con líneas de productos establecidas, pero muestra, por el contrario, severas limitaciones cuando la tecnología o sus usuarios son nuevos. Desde esta perspectiva, se ignora que los usuarios no pueden haber articulado preferencias o necesidades de un producto que difiere radicalmente de su práctica y su conocimiento presente, lo que puede llevar fácilmente a una actitud de distancia o alejamiento respecto a las nuevas piezas tecnológicas. Si se trata, además, de productos tecnológicos ajenos a la propia cultura, el problema alcanza dimensiones de más importante magnitud.

El enfoque parece aludir, además, a un usuario que sólo lo es durante la puesta en marcha de la tecnología, olvidando la trascendencia de la asimilación e integración del producto tecnológico en etapas sucesivas como garantía de la sostenibilidad de los proyectos. Esta concepción tosca y reduccionista supone un serio obstáculo que impide observar, a menudo, el contexto en el que se desenvuelve el usuario, así como las formas en las que, en su articulación con la tecnología, se halla mediatizado por otras relaciones sociales (género, edad, división del trabajo, estratificación social, etc.).

En general, la reflexión sobre el usuario es limitada y desigual, sobre todo si comparamos lo investigado en los países occidentales sobre las tecnologías de la

información, con el escaso interés que esa misma indagación despierta en los procesos que tienen lugar fuera de este mundo, si no es para situarlo en ese terreno del fracaso de la tecnología del que, a menudo, se responsabiliza al usuario. A este respecto, vale la pena destacar la aportación de Rohrer (2003) cuando pone de manifiesto la ambigüedad del término *usuario*. Según este autor, desde el ámbito de la producción de tecnología, *usuario* aparece como una categoría prácticamente residual que puede hacer referencia a una empresa, una organización o un conjunto de individuos, y que incluso varía dependiendo del contexto y el momento en los que prestemos atención al producto. Es aplicable a este enfoque la crítica que Raymond Williams hace al aparato teórico de McLuhan cuando tacha su análisis sobre la televisión de determinista: “se trata de un determinismo tecnológico aparentemente sofisticado que tiene el notable efecto de indicar un determinismo social y cultural: un determinismo, como si dijéramos que ratifica la sociedad y la cultura... y, en particular, sus pautas internas más poderosas” (Williams, 1974:127).

La interpretación más comúnmente aceptada sobre la tecnología es situarla en el campo de la razón objetivista ligada al dominio y a un modo racional de dominación de la naturaleza y control de los contextos sociales, y así se pretende que las jerarquías sociales se naturalicen de una forma ordenada para reproducir “sistemas altamente organizados de poder social y tecnológico”. Este enfoque determinista comenzó a ser seriamente amenazado, a partir de la década de los años setenta del siglo XX, en los estudios de ciencia y tecnología principalmente; la preocupación fundamental en estos primeros análisis era abortar la idea de la tecnología como fuerza externa y autónoma de gran influencia social, limitándose la posibilidad de un compromiso democrático y popular con las innovaciones; en contra de estos presupuestos deterministas y tecnocráticos, los enfoques más sociológicos han venido trabajando sobre la convicción de que tanto el contenido como la orientación de una innovación eran susceptibles de análisis, intervención y explicaciones socio-culturales. (Wajcman, 2006: 101-55).

Shalins (1998) pone el acento en los aspectos simbólicos de lo considerado útil en una sociedad determinada, “la forma misma de la existencia social de la fuerza material es determinada por su integración al sistema cultural” (Shalins, 1998: 204). Es decir los artefactos por sí mismos no poseen lógica, si no es en combinación con el interés

práctico de su utilidad y producción humana, que están constituidas, o mejor encuadradas, culturalmente.

6.2.2. El enfoque socio-cultural.

Los especialistas en ciencias sociales nos hemos dado cuenta de que el cambio tecnológico está conformado por circunstancias sociales, y los que trabajamos en este campo nos proponemos demostrar, como en estas investigaciones, que los artefactos están socialmente conformados, no sólo por sus usos, como muchos piensan todavía, sino también en relación con sus diseños, generación y contenidos: de esta forma toda innovación es a la vez un producto socio-técnico conformado tanto por las condiciones de su diseño como por los mecanismos de su utilización social. En este sentido es clave la teoría sistémica, o más bien entender el proceso como una “red”, ya que una innovación técnica se produce como parte de un todo, nunca de forma aislada e independiente: “un sistema tecnológico nunca es meramente técnico: su funcionamiento en el mundo real incluye elementos técnicos, económicos, empresariales, políticos e incluso culturales.” (Wajcman, 2006: 57). La publicación del libro de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* en 1962, supuso el punto de partida principal en estas reflexiones y nuevas perspectivas de las ciencias sociales, desde esta obra ya no podemos tratar de ciencia y tecnología como hechos ahistóricos y no tener en cuenta los aspectos socio-culturales: las relaciones de poder, la recepción de la tecnología, sus impactos y el cambio socio-técnico, es decir cuando hablamos de innovación técnica hemos de hacerlo en términos de matriz social.

Cuando estas premisas no son tenidas en cuenta, los fallos achacados al descuido, al desconocimiento de la ubicación apropiada de los artefactos, a su instalación o a la falta de pericia técnica de los usuarios, no son razones para explicar el fracaso, hasta llegar al abandono de estos proyectos. Esta ausencia de proporción o falta de correspondencia entre la evaluación técnica de los fallos y los resultados negativos obtenidos, demanda la incorporación de un enfoque sociológico del problema. Este enfoque, como vemos a continuación, conlleva el rechazo de algunas hipótesis y la aceptación de otras.

Una cuestión relevante es que algunos nostálgicos de la modernidad no han tenido en cuenta cómo “la oposición estricta entre tradición y modernidad se consideró confusa...” (Gómez y Álvarez, 2013: 82), ya que en las llamadas sociedades tradicionales conviven elementos tradicionales y no tradicionales, y a veces estos últimos, pueden reforzar a los primeros; esta separación tajante del mundo en sociedades modernas y tradicionales refuerza el argumento esencial, para estos, de que existe una incompatibilidad radical entre nuevas tecnologías y contextos sociales y culturales muy alejados de aquéllos en los que se han generado las tecnologías, y explica, desde esta perspectiva, los fracasos detectados en la implantación de nuevas tecnologías, tales como los sistemas de electrificación fotovoltaica en algunas sociedades rurales. Sin embargo, no resulta plausible dar cabida a tal presupuesto si atendemos a las numerosas evidencias empíricas que nos muestran cómo en el mundo actual las tecnologías más avanzadas encuentran acogida en sociedades en las que formas culturales más tradicionales tienen gran arraigo. Sólo hay que pensar en la aceptación de las tecnologías de la información, la energía nuclear o la sofisticada tecnología armamentística de procedencia occidental por culturas no occidentales. Sin embargo, no resulta posible universalizar esta apreciación. Algunas tecnologías, como la ingeniería genética, pueden ser recibidas con mucho escepticismo y desconfianza en sociedades en las que determinadas creencias religiosas tienen mucho arraigo, aunque tal excepción no afectaría a la energía fotovoltaica. No es infrecuente, por otra parte, que las creencias en sociedades que poseen una cultura muy diferente de aquélla de la que proceden las nuevas tecnologías sufran procesos de adaptación con respecto a la innovación tecnológica. (Gómez, Montero, 2010).

Tiene interés a este propósito la reflexión que hace Clifford Geertz (1994) en su obra *Observando el Islam* sobre las estrategias que ha seguido del *escriiturismo* islámico para adaptar a sus seguidores al mundo de la ciencia y tecnología modernas, hablando esencialmente de dos estrategias, no sólo en los dos países en los que trabajó, Marruecos e Indonesia, sino en el movimiento general, que idearon los *escriuturistas* para continuar la lucha por lo real: la separación absoluta de los asuntos religiosos frente a los científicos, y el intento continuo de enseñar que las escrituras, especialmente lo contenido en el Corán, están en completa consonancia con el espíritu y descubrimiento de la ciencia moderna y, por tanto, con la racionalidad. La primera vía de acceso consiste en una negación de cualquier significación metafísica de la ciencia y, de hecho, de la razón secular en todas sus formas. La fe y la razón se

pusieron simplemente en cuarentena la una a la otra, para que la primera no se contaminara y la segunda no estorbase. La segunda vía consiste en interpretar la ciencia sólo como un deletreado explícito de lo que se encuentra implícitamente presente en la religión, más una extensión y especificación de la perspectiva religiosa que un modo de conocimiento autónomo”. Ilustró, páginas más adelante, esta adaptación mediante dos ejemplos en los que tuvo la ocasión de participar personalmente. El primero es el de un estudiante marroquí sumamente culto, francófono y activista, sobre un avión con rumbo a Nueva York, donde acudía para estudiar en una universidad americana. Asustado por la experiencia del vuelo, pasó todo el viaje apretando el Corán con una mano y apurando un vaso de whisky escocés con la otra. El segundo ejemplo es el de un estudiante muy brillante de matemáticas y física, que persigue un título superior en una universidad de Indonesia, y que trató de explicar al propio profesor Geertz, durante cuatro horas, mediante un esquema extremadamente complicado, casi cabalístico, que las verdades de la física, las matemáticas, la política, el arte y la religión, están indisolublemente unidas. Históricamente, en definitiva, resulta cuando menos muy dudoso achacar a las diferencias culturales el atraso o el bloqueo tecnológico¹⁸ (Geertz, 1994: 132).

Sin embargo, aun alejándonos de la oposición descrita entre culturas particulares más tradicionales y tecnologías que podríamos calificar de más radicales, resulta plausible, sin embargo, aceptar que éstas no se relacionan con las sociedades como objetos ajenos a ellas, sino que sufren procesos de adaptación y a su vez modifican en parte las relaciones sociales que se construyen en torno a la misma tecnología. A este respecto, como ya quedó patente, partimos de la consideración de la tecnología como una construcción social. Desde esta perspectiva, la importancia de la tecnología en la vida humana sólo se puede apreciar si se la sitúa en un contexto de relaciones sociales, culturales, económicas y políticas. Las simbiosis o sinergia entre factores políticos,

¹⁸ El debate a este respecto no deja de ser complejo. Manuel Castells en su obra *La sociedad red* (1999) hace referencia a la discusión que se desarrolló en torno a la pregunta ¿Por qué una cultura y un imperio como China que había sido el líder tecnológico del mundo durante miles de años cayó de repente en el estancamiento tecnológico, entre los siglos XIV al XIX, en el momento preciso en que Europa se embarcaba en la era de los descubrimientos y de la revolución industrial? El autor recurre al debate entre los historiadores Needham, Quian, Jones y Mokyr para sugerir una interpretación que ayude a comprender en términos generales la interacción entre sociedad, historia y tecnología. Concluye que la mayoría de las hipótesis sobre las diferencias culturales fracasan. ¿Cómo explicar, si no, que el Estado chino pudiera, años más tarde, construir una nueva y avanzada base tecnológica en innovación nuclear, misiles, satélites y electrónica? Recorriendo los argumentos de Mokyr, el retraso tecnológico chino en los comienzos de la modernidad se debió a una política de Estado basada en el miedo de las élites a los posibles impactos del cambio tecnológico sobre la estabilidad social del Estado (Castells, 1990: 38-40).

económicos y culturales, es una cuestión que hay que retener para no caer en la idea de que la tecnología se desarrolla al margen de la sociedad.

Castells (1999) menciona cómo la creación de Internet es un ejemplo vivo de la combinación de factores económicos, políticos y culturales, al constituir en sus inicios el fruto de una conjunción peculiar de estrategia militar, grandes proyectos científicos y espíritu empresarial. Por otra parte, da por superado el debate sobre el determinismo tecnológico que implicaría la creencia en el potencial de la tecnología para cambiar *per se* comportamientos sociales, afirmando que se trata de un falso problema, “puesto que tecnología es sociedad y ésta no puede ser comprendida o representada sin sus herramientas técnicas”. En su argumentación Castells afirma: “la tecnología no determina la sociedad: la plasma. Pero tampoco la sociedad determina la innovación tecnológica: la utiliza” (Castells, 1999: 35).

Cabe aplicar, por otra parte, esta interacción entre tecnología y sociedad no sólo a los procesos de gestación sino también a los procesos de aplicación de la tecnología. Por esta razón, y en línea con lo argumentado anteriormente, una tecnología no sólo se debe evaluar por sus efectos técnicos (por ejemplo, ahorro de trabajo o energía) sino por el impacto social de la misma, por la percepción que los usuarios tienen de estos impactos, en definitiva, por la forma en que son interiorizados o evitados por los diversos agentes sociales.

En una primera aproximación, entre los efectos más relevantes de la difusión de nuevas tecnologías cabría citar: la colisión entre las rutinas incorporadas a las antiguas prácticas y los nuevos hábitos asociados a la tecnología de sustitución; la incertidumbre que preside la acogida de la nueva tecnología por los usuarios, particularmente intensa en las citadas comunidades rurales receptoras. Si, como anteriormente se explicaba, los nuevos usuarios, incluso de contextos occidentales, reciben con múltiples incógnitas los nuevos productos tecnológicos, particularmente cuando éstos son productos ajenos a su práctica habitual y su conocimiento cotidiano, tal efecto se multiplica cuando la distancia entre cultura productora y culturas receptoras es particularmente relevante.

Por otra parte, aproximándonos un poco más a nuestro objeto de estudio, hemos de enfatizar que en el caso que nos ocupa hablamos de procesos de innovación tecnológica expresados en artefactos culturales muy innovadores, es decir, con una intensa capacidad de transformación de estilos de vida, como cabe imaginar que comporta la sustitución de velas, candiles y lámparas de queroseno por artefactos productores de energía eléctrica. Ello supone la aparición de múltiples efectos, muchos de ellos de largo alcance que muchas veces no son tenidos en cuenta. Rogers apunta a este respecto varios motivos para explicar la falta de atención a las consecuencias no previstas en los procesos de implantación de nuevas tecnologías, algunos de los cuales se acercan mucho a lo que más arriba incluimos como *enfoque técnico*: “Las oportunidades que proporciona la nueva tecnología son sobrestimadas *per se*, asumiendo que las consecuencias serán siempre positivas; los métodos usuales de exploración pueden ser inapropiados para investigar las consecuencias; las consecuencias son muchas veces difíciles de medir; por ejemplo, muchas innovaciones tienen consecuencias deseables e indeseables –que forman parte de las consecuencias no queridas- y es erróneo asumir que los impactos deseables puedan ser alcanzados sin la experiencia de efectos indeseables” (Rogers, 1995: 440-441).

Esta reflexión de Rogers, en este punto, evoca la exploración recurrente que la disciplina sociológica ha llevado a cabo en torno a las consecuencias imprevistas, no queridas o no perseguidas por las acciones y que, por tanto, son inesperadas para el actor que las realiza. Una de las investigaciones más relevantes en este sentido es la de Robert K. Merton, quien afirma que “las consecuencias imprevistas no deben confundirse con las consecuencias que son necesariamente indeseables (desde el punto de vista del que actúa) porque aunque esos resultados no se quieran, no siempre se considera su ocurrencia como axiológicamente negativa. En pocas palabras, los efectos imprevistos no son siempre efectos indeseables” (Merton, 1980: 174).

El enfoque socio-cultural de la tecnología, en definitiva, atiende a un conjunto de aspectos que nos permiten entender de forma más acertada la ausencia de aceptación de determinados artefactos tecnológicos en contextos particulares. Este enfoque modifica, además, la concepción atomista del usuario que se menciona más arriba. Por una parte centra la atención sobre el uso colectivo de la tecnología, es decir, por el hecho de que los artefactos tecnológicos no son utilizados por un usuario aislado, sino que su aplicación está relacionada con las acciones de otras personas; por otra,

posibilita percibir la interrelación de las nuevas tecnologías incorporadas a la comunidad con otros artefactos tecnológicos que también se están manejando pero poseen lógicas de utilización diferentes.

En resumen, el contraste entre ambas perspectivas pone de relieve las limitaciones del enfoque técnico y la mayor capacidad explicativa del enfoque sociológico. Dicho de otra manera, la desproporción entre las disfunciones detectadas por el enfoque técnico y los resultados negativos que con cierta frecuencia llevan al fracaso de los proyectos, apuntan claramente a que es en el terreno del impacto y recepción social de los sistemas de electrificación fotovoltaica, donde se generan las disfunciones más importantes por lo que es este núcleo de análisis el que proporciona las claves explicativas que orientan en la corrección de los problemas y subsiguiente éxito potencial de los programas.

6.3. Comunidad rural y energía solar fotovoltaica

Como ya se dijo, las comunidades rurales en estudio son representativas de dos hábitats muy diferentes: áreas de montaña en España y la región del Sub-Sahara. A pesar de la evidente diferencia entre ellas, sus tipologías rurales determinan un destacado conjunto de elementos afines que podemos describir como: cierta marginalidad en los circuitos internacionales de comercio; carencias significativas en los equipamientos comunitarios y familiares; deficiencias en la comunicación con el exterior (carreteras, TV, radio, internet); relevancia de las relaciones “bis a bis”; organización social alrededor de la familia extensa o en grupos más amplios de parentesco étnico o tribal; estrategias mixtas de sobrevivencia (autoconsumo, pequeña comercialización, asalarización, emigración); hegemonía de la “palabra” sobre la “escritura”; pequeño o medio tamaño de población; existencia de lugares tradicionales y comunitarios de relación al aire libre (lavadero, plaza, “árbol de la palabra”, “gergu”¹⁹, etc.); cierto igualitarismo económico-social (rentas económicas parecidas, poca especialización profesional, etc.); actividad económica ligada sobre todo al sector primario (agricultura, ganadería, pesca); división social basada sobre todo en categorías de género y/o de edad.

¹⁹ Gergu: es el nombre que se le da en República de Centro África en lengua “sara”, a un lugar al aire libre protegido de la lluvia por un techo de hojas de palma, levantado del suelo, sin paredes. Es un sistema más sofisticado que “el árbol de la palabra”, aunque cumple idénticas funciones: lugar de reunión política y símbolo de la jefatura tribal.

Las diferencias socio-culturales en estos dos tipos de ruralidades son muchas, como puede imaginarse, incluso algunas de las propias características comunes presentan diferencias de grado significativas. Por ejemplo, mientras que en la Sierra de Segura se consiguió a final del siglo pasado una eficiente comercialización del aceite de oliva basada en su denominación de origen, las comunidades africanas no pueden acceder con sus productos básicos a este tipo de circuitos de los mercados de calidad, inexistentes en sus países y muy escasos en su continente.

Pero esta no es la única diferencia en estas ruralidades pequeñas, dispersas y de difícil acceso. En estas sierras, las relaciones sociales “bis a bis” son cada día menores y las conexiones con el mundo exterior más fuertes y frecuentes, mientras que en el África rural, la historia sigue siendo oral y la palabra de gran relevancia simbólica para la comunidad; en cuanto a los sistemas de creencias, obviamente hay diferencias acusadísimas y se multiplican hacia dentro de las diferentes comunidades africanas, aun cuando tengan un cierto sistema subyacente.

En cuanto a algunas formas cotidianas, podemos apreciar curiosas similitudes entre ellas. La forma de comer y disponer la comida en el plato común es una de ellas, quizás motivada por un antiguo contacto común con el mundo árabe. Tanto para una como para otras, el Sol, referente simbólico privilegiado en una innovación técnica basada en la energía solar, tiene connotaciones de fuerza, poder y plenitud. Los propios ciclos agrícolas a los que todos los campesinos están habituados, les acercan a esta idea sobre el sol. Lo que sí podemos afirmar, por la propia experiencia empírica, es que la categoría simbólica “sol” es reconocida universalmente y esto repercute positivamente en la comprensión y aceptación de la energía solar en estas comunidades. La asociación de esa idea primigenia nativa de fuerza, poder y plenitud vinculada al sol con la de energía igual a luz y electricidad, se ha potenciado fácilmente en todas las comunidades estudiadas. Este hecho no ocurre con otras formas de energía como la biomasa, que repugna a algunas culturas por el rechazo cultural que significa para ellas aprovechar los residuos que genera el cuerpo humano y animal para cocinar los alimentos (Montero, 1992).

Resumiendo, podemos resaltar algunos rasgos característicos de estas comunidades, que determinan cierta adecuación al adoptar una solución energética basada en la energía solar y que, en cierto modo, son características generales o modelos tipológicos de los sistemas rurales electrificados comúnmente por estos artefactos solares. Consideramos los siguientes: falta de accesibilidad o comunicaciones deficientes; autosuficiencia; marginalidad e importancia de los valores locales.

La justificación de que la energía solar fotovoltaica tiene carácter de “tecnología apropiada” para estas tipologías rurales parte del análisis de su fundamento teórico, del que se derivan las propiedades esenciales que apoyan esta hipótesis. Inevitablemente hay que iniciar este argumento con una breve descripción físico-técnica. Cuando la radiación solar incide en determinados materiales (fundamentalmente silicio) convenientemente tratados, se produce una transferencia energética entre los fotones procedentes del sol y los electrones que integran el material, obteniendo en este trasvase energía eléctrica. Estos materiales producen energía en relación directa con el área expuesta al sol. Al ser el sol el combustible de este “motor de electrones”, la fuente energética es ilimitada. Por último, el mecanismo físico de conversión, unido al carácter estático del proceso, determinan que la vida de este material sea muy prolongada (los fabricantes de módulos fotovoltaicos los garantizan durante diez años).

Uno de los mayores atractivos de esta forma de generar electricidad es, pues, su “modularidad”, o lo que es lo mismo, puede producir energía a cualquier escala, desde la necesaria para un pastor eléctrico que controle una zona de pastoreo hasta la necesaria para la iluminación de un pueblo. Esta modularidad está además relacionada directamente con el coste unitario de la energía fotovoltaica, que es siempre el mismo, cosa que no ocurre con otras formas de producción eléctrica en las que producir a pequeña escala aumenta el coste de la energía generada. Así, podemos decir que para pequeños usos es más económica. Lo mismo ocurre con su probada rentabilidad en electrificación rural de lugares apartados de la red eléctrica convencional, donde la modularidad adquiere importancia relevante, ya que favorece la satisfacción de la demanda social real, pues puede crecer con el aumento de los consumos comunitarios. La energía convencional tiene un umbral mínimo por debajo del cual no puede implementarse y va acompañada, necesariamente, de una compleja

infraestructura: transporte de carburante, técnicos especializados para su mantenimiento, etc., que la hace inviable en estas áreas rurales. En contraposición, la energía solar, por las características antes dichas, manifiesta una clara simbiosis con el ecosistema global, tanto social como ecológico.

Si se profundiza en estas características identificativas de la energía solar, se obtienen interesantes conclusiones: es una energía descentralizada, se produce donde se consume y por tanto se auto-gestiona por la propia comunidad receptora; puede potenciar el reparto del poder en contraposición a una energía centralizada que refuerza el poder de unos sobre otros; es renovable, lo que posibilita la independencia respecto al exterior y también es más adecuada ecológicamente; la gratuidad de la fuente energética, el sol, favorece el acceso de todos los colectivos; es de fácil manejo y mantenimiento, lo que incide también en la independencia nativa.

Las transformaciones que se producen en algunas de las características antes mencionadas de estas comunidades por la incorporación de la nueva tecnología solar, se reflejan en el siguiente esquema:

Tabla 1. Efectos de la incorporación de E. S. F. en la comunidad rural

Comunidad rural (ANTES)	>E.S.F.>	Comunidad rural (DESPUÉS)
Incomunicación	>	Comunicación exterior
Autosuficiencia primaria	>	Autosuficiencia secundaria
Marginación	>	Integración
Oscuridad	>	Luz
Dependencia del exterior	>	Independencia del exterior
Encapsulamiento social local	>	Interdependencia social local

La autosuficiencia primaria es el círculo cerrado que estas comunidades deben romper, creando mecanismos de relación con el exterior, aunque esta relación, a menudo, engendra dependencia. El paso al tipo secundario de autosuficiencia, posibilita, sin embargo, la independencia.

La energía solar, cuando se integra en estas comunidades, reconvierte la autosuficiencia primaria en autosuficiencia secundaria. La comunidad se hace independiente energéticamente, es decir, sigue manteniendo en gran medida su “suficiencia”, pero quebrado el círculo de la marginación que produce la difícil relación de dependencia con el exterior. Posibilita mejoras en la existencia colectiva. La luz frente a la oscuridad, potenciándola de tiempos y ritmos de vida cotidiana distintos: los niños pueden estudiar en sus casas, los enfermos se sienten protegidos bajo el halo inmediato de la luz eléctrica, los amantes reencuentran un nuevo espacio para la sexualidad. El acceso a los medios de comunicación (televisión, radio, teléfono, internet) contribuye a permitir el acceso a nuevas formas de comunicación y fijación de la población joven.

La descentralización cambia el escenario tradicional de la distribución de energía en el que todo parte de un sistema centralizado que se ramifica siguiendo una línea jerárquica, y en el que el acceso a la energía viene condicionado por la importancia económica y poblacional del núcleo. A esta forma se superpone un nuevo concepto donde la producción de energía se hace donde se necesita, modificando la distribución jerárquica por una distribución horizontal de este bien común.

La autogestión, consecuencia intrínseca a la utilización de energía solar, junto con la descentralización, coloca a la comunidad frente a sí misma, y no frente al exterior. La autogestión es la característica que más diferencia a esta energía, respecto a la convencional, donde la forma de uso está estrechamente relacionada con el costo económico. Por el contrario, en la energía solar, el consumo debe estar íntimamente ligado al propio diseño, es decir, únicamente se puede consumir lo que está almacenado, y en consecuencia tiene que primar el reparto equitativo cuando el bien es escaso, o más aún el uso prioritario y selectivo de aquélla.

El diseño para que el sistema sea eficiente tiene que satisfacer las demandas sociales, por una razón obvia de optimización. Si la producción es superior, en términos generales, a la demanda, el exceso de energía se pierde ya que la capacidad de almacenamiento es limitada. Si sucede lo contrario, el sistema no puede abastecer toda la demanda perdiendo el atributo de fiable. Esto nos conduce a una nueva

reflexión: la utilización de esta energía requiere una posición activa por parte del usuario, conocedor de la naturaleza de su fuente energética.

El sistema solar es una tecnología en su origen foránea a la comunidad, pero que, una vez implementada y retomada, refuerza la propia autonomía local a través de la independencia energética. Se produce lo que se consume, pero rota la marginación que origina la incomunicación. Por eso se afirma que coloca a la comunidad frente a ella misma, modificando su dependencia con el exterior por una interdependencia interna, de unos respecto a otros, contribuyendo a regular el sistema de poder que, por otra parte, se refuerza y legitima mediante el control y distribución de la energía.

De esta forma la apropiación comunitaria del sistema y, por tanto, su integración definitiva, está muy relacionada con el modo de conseguir que el poder que representa la nueva tecnología sea lo más democrático posible y que el control de los diferentes servicios se asigne a los grupos sociales más implicados por ellos. Si hay mejoras sustanciales para algunos grupos sociales selectivos, deben ser los grupos menos favorecidos socialmente, los más beneficiados por el sistema. El ejemplo del mundo femenino en África ilustra esta afirmación ya que son ellas las que realizan los trabajos más duros.

A menudo se ha afirmado que la mujer tiene menos espíritu innovador que el hombre, puesto que es ella, normalmente, la portadora de los valores tradicionales de su cultura. En esta experiencia empírica, las cosas han discurrido por otros derroteros: el grupo social más resistente a la innovación ha sido el grupo de hombres de poder, quizá por temor a quebrar la subordinación laboral y social femenina y de los jóvenes, el grupo social más favorable a la innovación, que rápidamente relacionaron la mejora tecnológica con la posibilidad de permanencia en su comunidad frente a la huida a la ciudad, que en la mayoría de los casos no implica necesariamente una búsqueda de mejores perspectivas laborales, sino que está asociada a nuevos esquemas de existencia, difícilmente abordables desde un pueblo sin luz. Una consecuencia de este aspecto, presumiblemente cierta, es que la implementación del sistema solar tiene una favorable acogida en estos dos grupos sociales, las mujeres y los jóvenes. En este sentido es fundamental la reflexión que se produce desde finales del siglo XX en el

tecnofeminismo (Plant, 1998). La tecnología se considerada conformada socialmente, pero para Judy Wajcman, “conformada por los hombres excluyendo de ella a las mujeres. La conexión entre masculinidad y tecnología, que se refleja en la infrarrepresentación femenina en la ingeniería y, de hecho, en todas las instituciones científicas y técnicas, sigue siendo muy fuerte ahora que entramos en una nueva era de cambio tecnológico” (Wajcman, 2004: 50).

Otra cara de los cambios sociales que se producen con esta innovación tecnológica viene relacionada con la propia organización autóctona del poder, y es más conveniente relacionar la implementación técnica con el poder tradicional, ya que tiene su base en la propia estructura social autóctona. No obstante, es fundamental evitar cualquier nuevo desequilibrio entre los dos poderes, el tradicional y el burocratizado. La mejor solución a este conflicto latente de poder es la integración del sistema en las demandas básicas generadas por la propia comunidad. Sólo cuando la comunidad comprende que es “su sistema”, se hacen difíciles las manipulaciones desde el poder político exterior a la comunidad. El propio control social sobre el poder tradicional es una garantía contra la manipulación posterior de la innovación técnica, como pudimos explicar con los relatos etnográficos del capítulo anterior.

6.4. Clasificación de las aplicaciones fotovoltaicas en el medio rural

Debemos dejar patente, en primer lugar, que no es posible una clasificación de las aplicaciones fotovoltaicas según un esquema cerrado y monolítico. Tampoco es posible una clasificación segmentaría referida exclusivamente a las dos tipologías de ruralidades de las que se está hablando, ya que mientras en algunos sentidos sí se relaciona con el lugar de implementación, en otros casos la solución elegida es idéntica para una aldea africana que para un núcleo poblacional de hábitat disperso en Occidente. Metodológicamente es más correcto analizar las aplicaciones fotovoltaicas desde diferentes perspectivas, formando un marco dinámico y relacional que no se aleje demasiado de la idea global de lo real, a pesar de la segmentación a que siempre conducen las clasificaciones. Tendremos, pues, en cuenta los diferentes puntos de vista en la elección de las aplicaciones para cada tipología particular.

6.4.1. Clasificación físico-tecnológica

Comenzamos por la clasificación más tecnológica que hace referencia a una perspectiva física, en función de la racionalización en los consumos y la eficacia energética. Esta selección entre las aplicaciones está condicionada, pues, por el objetivo de utilizar racionalmente la energía. Hay que potenciar aplicaciones donde la energía eléctrica, obtenida mediante la transformación por las células solares de la energía solar, sea utilizada como tal energía eléctrica o, a lo sumo, transformada en energía mecánica. Toda aplicación que implique transformaciones de energía eléctrica en térmica debe ser alimentada por otras fuentes de energía más adecuadas (energía solar térmica, gas, etc.). En función de esto diferenciamos en aplicaciones de consumo bajo, medio y alto.

Así primaremos aquellas aplicaciones en la que la relación entre consumo y utilidad sea más ventajosa. Por ejemplo, todas las aplicaciones ligadas a la iluminación, o en las que se utilicen motores de poca o media potencia (bombeo de agua, pequeños electrodomésticos, molinos de grano), o en las que se utilicen equipos electrónicos (televisión, video para centros sociales, megafonía, internet, etc.), son preferidas a aquellas aplicaciones asociadas a ciclos de calentamiento o enfriamiento (equipos calefactores, frigoríficos, etc.). Se exceptúa de estas últimas, los refrigeradores de medicamentos, que por su especial utilidad social merecen un tratamiento prioritario.

Desde el punto de vista más sociológico podemos agrupar las aplicaciones por “el camino de búsqueda”, el “carácter de utilidad” y el “ámbito de incidencia”. Es desde esta perspectiva donde encontramos mayores dificultades, ya que los usos tecnológicos deben anidar entre relaciones sociales y nuevos caminos de búsqueda empíricos y metodológicos.

6.4.2. Clasificación en función del camino de búsqueda

En cuanto al camino de búsqueda, es decir, la vía seguida para la selección de las posibles aplicaciones de la energía fotovoltaica, hay que considerar que estas forman más un abanico abierto que un esquema cerrado. Esta afirmación está en relación directa a los criterios de elección. Así, podemos hablar de necesidades evidentes y de

necesidades ocultas. Llamamos necesidades evidentes a aquellas que, o bien el técnico en energía solar conoce de antemano, o bien la comunidad demanda en primer lugar. Destacamos entre ellas el bombeo de agua, la iluminación privada y pública y la sanidad.

Las necesidades ocultas son aquellas que sólo se pueden enunciar después de un estudio socio-antropológico de la comunidad. La información suministrada por la comunidad, en forma directa, es insuficiente. La investigación social de campo, basada en el conocimiento, tanto de la vida cotidiana de la comunidad como del nuevo recurso material, es la única capaz de detectarlas. Ejemplos de aplicaciones que fueron propuestas a la comunidad sin que ella las demandase son: lavadora colectiva (Cidade Velha, Cabo Verde), máquinas de coser para la asociación de mujeres (Bemet, Senegal), generador móvil para el equipo de música de la asociación de jóvenes (Tanaf, Notto, Senegal). Generalmente son pequeñas máquinas de uso colectivo-productivo que tienen relación, normalmente, con los mecanismos de diferenciación social.

Una de las aplicaciones fundamentales en el medio rural africano, la molturación de semillas, es al mismo tiempo una necesidad evidente y oculta. Es evidente, si se respeta una de las premisas básicas de implementación: contar con los grupos nativos. Si el equipo técnico conoce esta “consigna”, la molturación es una de las primeras aplicaciones seleccionadas, ya que es reconocida por la comunidad, aunque sólo por un grupo social, las mujeres. Ahora bien, si el equipo técnico, como sucede a menudo, establece los primeros contactos con la comunidad por medio de los “notables”, jefes y funcionarios, todos ellos varones, esta prioritaria aplicación pasará inadvertida.

6.4.3. Clasificación en función del carácter de su utilidad

La ordenación de las aplicaciones en cuanto al carácter de su utilidad tiene clara relación con el ecosistema rural al que va dirigido. Es decir, el conjunto de aplicaciones a implementar depende de si la comunidad está situada en los países occidentales o de si está situada en países de mayor fragilidad económica.

La utilidad está relacionada, directamente, con los grupos sociales a los que va dirigida. Para ello, consideramos si su utilización es del ámbito colectivo, familiar, de género, o de fratrias. Hemos de resaltar que las aplicaciones fotovoltaicas rurales, raramente son individuales, por propia definición. Los escenarios de futuro que se elaboran para consumo doméstico no tienen mucha correlación con el número de personas que habitan juntas, sino que se basan en el tipo de familia y las edades de los miembros que la compongan. El ámbito familiar es prioritario respecto al resto de ámbitos en las sociedades rurales de países occidentales. Por esto, los servicios colectivos o asociados exclusivamente a fratrias o grupos de edad o género son los menos numerosos.

Atendiendo a estos criterios, en las comunidades de montaña (principales beneficiarios de los sistemas fotovoltaicos en el mundo occidental), la iluminación y el acceso a los pequeños electrodomésticos las acerca al resto de la ruralidad. La disponibilidad de estos servicios es un factor clave en la ruptura de la incomunicación y del propio sentimiento de marginalidad.

En las comunidades rurales de países no occidentales priman los usos colectivos sobre los domésticos. Los factores fundamentales de la existencia social tienen un marcado sentido comunitario: el agua, la molienda, la venta de excedentes, el almacenamiento de grano, etc. En muchos de estos países no es ni siquiera la familia extensa la propietaria de la tierra, y los trabajos son realizados atendiendo a las categorías de diferenciación social por género y edad (campos de mujeres, campos de hombres, campos de jóvenes). Así, la iluminación y el equipamiento doméstico adquieren tanta importancia como el bombeo de agua, el riego, la molienda mecánica, el dispensario médico o los centros comunitarios.

La iluminación pública es un uso colectivo demandado por igual en ambas ruralidades y asociada igualmente a factores de seguridad social y humanización del paisaje, verdadera demarcación simbólica que aleja lo social de la naturaleza. En Dialakotto (Senegal), la luz de la calle ahuyenta a los leones aunque, salvo este caso particular, es más habitual que se utilice para ahuyentar a los ladrones de ganado. En Los Moralejos (Jaén), comentaban gozosos: “ahora los que pasan por la carretera dicen: *ya habitan cristianos en estas sierras*”.

6.4.4. Clasificación en función del ámbito de incidencia

Si tenemos en cuenta el ámbito de incidencia, última de las agrupaciones de servicios propuesta, dividimos las aplicaciones en aquellas que repercuten en la subsistencia, las que mejoran la producción comunitaria y en aquellas asociadas al ocio, que denominamos “suntuarias”. A primera vista puede parecer una ordenación hartamente simple, ya que es evidente que las aplicaciones fotovoltaicas ligadas a la producción mejoran la economía, mientras que las de subsistencia mejoran la vida cotidiana. En cuanto a las últimas, las implicadas en el ocio, aparentemente superfluas, representan a menudo una renta económica para algunos grupos sociales. A veces este razonamiento no es asimilado por los expertos del desarrollo.

La cuestión no es tan sencilla. En el equilibrio y en las estrategias campesinas, las actividades de supervivencia, de producción y de ocio se combinan, lejos de nuestra tendencia a la segmentación. El bombeo de agua es una aplicación que a veces cumple las tres funciones: sirve para consumo doméstico, para el riego de los campos, para facilitar el abrevadero de los animales y para reunir a mujeres, jóvenes y niños en contextos extra-domésticos. Lo mismo ocurre con el tratamiento mecánico de granos, o con bienes considerados superfluos, como el equipamiento de centros de jóvenes con material claramente recreativo (televisión, equipo de música, internet). En Notto (Senegal) la organización de bailes y proyección de películas ha posibilitado que los jóvenes, a expensas de las ganancias que obtienen, puedan explotar una huerta comunitaria. En la tabla 2 se esquematizan estas clasificaciones.

Tabla 2. Clasificaciones de las aplicaciones solares

VÍA DE ANÁLISIS	TIPOLOGÍA	Aplicaciones PRÁCTICAS
FÍSICO TECNOLÓGICO (Racionalización del uso)	Consumo BAJO	Iluminación (privada, pública) Internet.
	Consumo MEDIO	Motores de poca potencia (bombeo, molinos, pequeños electrodomésticos, TV, lavadora en frío, Internet.)
	Consumo ALTO	Ciclos de frío o de calor (dispensario médico, potabilizadora, etc.)
Camino de BÚSQUEDA (Vía de selección)	Necesidades EVIDENTES (Conocidas de antemano)	Iluminación (privada, pública) Sanidad (equipamiento dispensario) Servicios públicos (colegio, telefonía, Internet.)

Camino de BÚSQUEDA (Vía de selección)	Necesidades OCULTAS (Conocidas por el estudio socio-antropológico)	Lavado colectivo, máquinas de costura, equipos para animación cultural, riego agrícola, maquinaria agrícola-ganadera, pastor eléctrico, otros.
	Necesidades MIXTAS	Molturación de grano (sólo evidente cuando se cuenta con el mundo femenino)
Carácter de UTILIDAD (Grupos más beneficiados)	Ámbito COLECTIVO (África, Asia, América)	Bombeo de agua Molturación de grano Centros comunitarios Servicios públicos (religiosos, asistenciales, burocráticos, etc.) Iluminación pública
	Ámbito FAMILIAR. (Todas las Ruralidades)	Iluminación privada Equipamiento doméstico Bombas de agua Internet Otros
	Ámbito GRUPAL (África)	Molturación de grano Centros de asociaciones sociales Bombeo, fundamentalmente en campos de mujeres y jóvenes Asociaciones ganaderas y otras
Escala de INCIDENCIA (Facetas sociales mejoradas y/o modificadas)	De SUBSISTENCIA (Las que inciden en mejoras de la vida cotidiana y a veces en la economía)	Iluminación pública y privada Equipamiento de centros públicos y/o colectivos (dispensario colegio, mezquita, iglesia, etc.)
	De PRODUCCIÓN (Las que inciden en mejoras económicas y a veces en la subsistencia)	Molturación de grano, bombeo de agua riego, pastores eléctricos, transformaciones alimentarias, máquinas de coser, etc.
	De OCIO o SUNTUARIAS (Las que inciden en el entretenimiento comunitario y a veces en la economía)	Equipamiento de centros sociales Música y animación comunitaria Internet

Independientemente del carácter de las aplicaciones, es básico conocer la respuesta a algunas preguntas: ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿Quiénes? La cartografía social comunitaria debe ser respetada al máximo. Prescindir de la localización tradicional de una tarea equivale, a menudo, a modificar la estructura de poder, potenciando un desequilibrio en favor de unos sobre los otros. Es fácilmente comprensible la importancia que tiene el que una bomba solar para extracción de agua se instale en determinado pozo, como explicamos en el capítulo anterior con un ejemplo etnográfico. Los tiempos de trabajo cotidiano deben ser respetados en la medida de lo posible, si bien es verdad que los horarios diarios son alterados por el uso del nuevo recurso energético, que transforma el comienzo de la noche en prolongación de la jornada. No obstante, quedan otros

tiempos de utilización de nuevos servicios que no deben modificar la rutina diaria. Por ejemplo, si las mujeres muelen a media mañana es porque a primera hora se trabaja en las huertas; en consecuencia, el molino mecánico, que por las limitaciones de producción energética del sistema solar debe tener un tiempo de funcionamiento limitado, estará disponible durante los mismos tiempos que la larga experiencia colectiva ha instituido. La respuesta a “¿quiénes?”, permite que nos fijemos en los grupos sociales que deben seguir ocupándose de las tareas que ya desempeñaban antes de la mecanización, y define también la necesidad de acercamiento de estos usuarios a la nueva tecnología, propiciando la gestión y control tecnológico por los mismos grupos sociales.

Los criterios básicos de selección son comunes a todas las aplicaciones. El fundamental, sin el que difícilmente la energía solar puede ser de utilidad al medio rural, es la búsqueda de la universalidad de su uso y, como ya se ha explicado, su vinculación a los grupos sociales tradicionalmente asociados a las diferentes actividades que se verán transformadas por el sistema solar. Esto es, la búsqueda de aplicaciones que no representen la globalidad de la comunidad y favorezcan a unos grupos sobre otros, suponen un freno y no una palanca hacia un desarrollo participativo y horizontal.

6.5. Fases y estrategias en un programa de electrificación rural fotovoltaico.

El marco actual en el que se mueven los programas de desarrollo, financiados mayoritariamente desde la Administración, determina ciertos márgenes entre los que se puede proyectar una acción claramente improductiva desde el punto de vista económico. Los dos primeros condicionantes, previos al propio programa, son su limitación económica y su limitación en el tiempo y son, incluso dentro de un margen amplio, independientes del programa. Dependen más de la política económica que de ningún otro factor. Esto, que debe ser un elemento más en la concepción del proyecto, exige adaptar los objetivos del mismo a esta realidad.

Las fases en un programa de cambio dirigido no son exclusivas de la innovación técnica solar; prácticamente todos los programas de desarrollo pasan por idénticos momentos de vida. El objetivo de este último punto es acercarse a la visión etno-social de cada

una de las fases mencionadas, tomando como referencia la propia experiencia adquirida en los diferentes proyectos. Uno de los aspectos a resaltar es que lo que aquí potenciamos es una visión etno-sociológica para todo el proceso. Hecho diferenciador respecto a la mayoría de los proyectos de implementación técnica en los que, a lo sumo, ya lo sabemos, se recurre al especialista en ciencias sociales para cubrir alguna de las fases del programa. Lo más frecuente es que se encargue a este el estudio inicial de la comunidad o que se le integre en el equipo evaluador una vez terminado el proceso. Como ya sabemos, son muy escasas las experiencias del científico social en todo el proceso innovador, a pesar de que esta integración favorece en gran medida la propia integración del programa, fomentando una nueva visión más dinámica, abierta y próxima entre la innovación y la propia comunidad beneficiaria.

Existen estrategias de implementación, como ya ha quedado patente en páginas precedentes, ligadas a la propia comunidad receptora del programa, que no tienen relación con la organización financiadora ni pueden analizarse desde una perspectiva tecnocrática, aún presente en algunos teóricos del desarrollo. Es desde estas perspectivas, relacionadas con los grupos y realidades sociales desde donde partimos, conscientes de que dejamos fuera de nuestro esquema factores externos a la comunidad de cierta relevancia en un proceso innovador.

La fase cero. Elección de la futura comunidad receptora.

Esta fase está definida por el primer acercamiento a la comunidad para, de forma sistemática, cotejar la idoneidad del programa de acuerdo a la propia realidad nativa. Los criterios socio-antropológicos son fundamentales. En la tabla 3 quedan reflejados los aspectos que se toman en consideración.

Tabla 3. Esquema de las variables sociotécnicas fundamentales de las fases iniciales

Aspectos físicos y geográficos	<ul style="list-style-type: none"> -Orientación -Horas de sol -Red eléctrica -Centro de mantenimiento - Accesibilidad -Profundidad de los pozos -Topografía
---------------------------------------	--

Clima:	<i>-Radiación. Mes peor.</i> <i>-Microclima. Humedad.</i> <i>-Temperatura ambiente</i>
Demografía:	<i>Población:</i> - Tamaño - Composición - Dinámica
Vida material:	<i>Producción:</i> - Agrícola - Ganadería - Pesca - Mixta
Organización Social:	<i>Estructura de poder:</i> - Nativo - Estatal-burocratizado - Otras <i>Grupos étnicos</i> <i>Organización doméstica</i> <i>Religiones</i> <i>Asociaciones comunitarias</i>
Organización doméstica:	<i>Tipo:</i> - Nuclear/extensiva - Monógamico/polígamico - Autoridad - Familiar - Clánica - Tribal
Organización del trabajo:	<i>Trabajos productivos:</i> - Femeninos - Masculinos - Niños auxiliares <i>Trabajos de producción-reproducción:</i> - Femeninos - Niños auxiliares
Organización espacial:	<i>Configuración del núcleo:</i> - Monocentrico/policéntrico - Dual/integrado - Continuo/discontinuo <i>Diferenciación funcional de los espacios:</i> - de habitación - colectivos y singularidades - de la producción y del intercambio - Institucionales y/o simbólicos
Colaboradores locales:	<i>Honradez</i> <i>Preparación</i> <i>Implicación</i>

El primer aspecto es el tamaño de la comunidad, que tiene que estar en armonía con los presupuestos económicos iniciales del programa; esto es, los proyectos solares descentralizados son más idóneos para comunidades de mediano y pequeño tamaño (hasta 3.000 habitantes). Si se eligieran comunidades mayores, el programa no podría satisfacer las demandas sociales, lo que indudablemente dificultaría la aceptación del proyecto.

Una vez fijado el umbral máximo para la población, y establecida la viabilidad técnica de los núcleos rurales propuestos, se inicia el análisis de las diferentes variables sociales indicada en la tabla 3, con cierto orden preferencial. El análisis de la vida material y la distribución de la propiedad están íntimamente unidas a las mejoras sociales generales de la comunidad en las que pueden incidir el proyecto, y es el primer paso hacia la universalidad de uso de la energía que antes mencionábamos. Es decir, si una actividad productiva puede mecanizarse, hay que analizar quiénes se benefician, porque a veces ocurre que esa actividad, fundamental en la comunidad, está asociada a ciertos grupos sociales. Si la mecanizamos fomentando las desigualdades económicas y sociales favoreciendo a unos pocos, como consecuencia de imponer nuevas estrategias colectivas en dicha actividad, dejamos a estos grupos sin su actual medio de vida.

La organización social es otro elemento prioritario. Como antes decíamos, un proyecto de este tipo coloca a la comunidad frente a sí misma; entonces, una comunidad con hábitos asamblearios, organizaciones colectivas en marcha, sin grandes desigualdades económicas y sociales, es más apropiada para este tipo de programas que otra donde las diferencias sociales sean más marcadas.

El análisis de las organizaciones familiar, espacial y productiva tiene mayor importancia en la fase siguiente que en esta primera aproximación, ya que se relacionan más con el tipo de solución solar elegida que con la idoneidad de la comunidad para el programa propuesto.

Primera fase o diseño del sistema.

Comienza con el estudio exhaustivo de la comunidad, previo al diseño y a las especificaciones técnicas. Los aspectos reflejados en la tabla 3 se estudian con la mayor profundidad posible, condicionados a las limitaciones de tiempo impuestas por la propia dinámica del programa. Sólo si podemos hacer una buena definición de la comunidad podemos proponer estrategias y compromisos al equipo técnico, para que pueda diseñar de acuerdo con la realidad nativa, y no desde criterios de estandarización y generalización del modelo de desarrollo occidental, en realidades culturales con distintas necesidades y dinámicas culturales.

El análisis de la organización espacial, familiar, y productiva, es prioritario. Para cada tipo de hábitat la solución solar elegida es diferente. Un hábitat diseminado, policéntrico, dual y discontinuo se adapta mejor a la utilización de sistemas solares descentralizados, mientras que una comunidad de hábitat concentrado, monocéntrico, integrado y continuo determina una solución centralizada.

La organización familiar es analizada con suma atención en esta fase, ya que la acertada predicción de los futuros consumos energéticos, aspecto básico para el diseño técnico del proyecto, está muy relacionado con el tipo y la composición familiar. Una organización doméstica basada en la familia extensa y en el matrimonio polígamo precisa una estrategia de diseño diferente al necesario para una organización doméstica basada en la monogamia nupcial y la segmentación generacional. El ejemplo de la iluminación privada y su diseño como caso etnográfico es germinal en este sentido.

El análisis de la organización social se relaciona con el tipo de utilidad que se da al sistema (el mayor o menor grado de ámbito colectivo, familiar o grupal de las aplicaciones solares está directamente relacionado con las formas de organización social) y por otra parte, como decíamos anteriormente, el control social del poder y el específico control sobre la futura innovación tecnológica están muy relacionados, por lo que deben ser analizados ya con antelación a la propia definición del sistema para evitar los resultados inesperados y dañinos para el bien común.

Como podemos saber por la abundante bibliografía que existe en la actualidad sobre programas concretos, bien concebidos desde el punto de vista técnico, pero que apenas fueron de utilidad social alguna, y que hoy son chatarra entre las lianas de la selva o los baobab de la sabana, una tecnología no es apropiada en sí misma sino en referencia al lugar donde va a ser implementada. La propia mentalidad del especialista está limitada a su campo de trabajo y es la investigación socio-antropológica la que debe dar los referentes necesarios para que el diseño técnico sea adecuado. En la tabla 3 se estructura el análisis social de la fase cero y uno, de forma combinada.

Fase de montaje o instalación.

Una vez que el diseño ya está elaborado, se inicia la tarea de acopio del material técnico. Durante el período en que todo el equipo trabaja en la comunidad para el montaje, la presencia del antropólogo es prioritaria. Es el primer momento de utilización de la nueva tecnología y, por tanto, el momento en el cual la comunidad empieza a utilizar los nuevos servicios adecuando su vida cotidiana a los cambios que se van produciendo. El antropólogo, ya lo sabemos, deberá ser además un comunicador. Por su experiencia en la comunidad cumple la función de catalizador de las inquietudes nativas. Siempre surgen variaciones técnicas que la propia utilización lleva consigo y que son difíciles de prever a priori.

La investigación social se centra durante este período en el análisis de los procesos de cambio que comienzan a aflorar en la comunidad. En esta relación dinámica que se establece comunidad-tecnología es necesario profundizar en la adaptación de los procesos técnicos así como en la adaptación y aceptación de la mejora técnica en la estructura comunitaria, traducida en la integración a la vida cotidiana de los nuevos elementos.

Es el momento en el que los diferentes grupos sociales organizan las nuevas funciones y compromisos. Y como se decía antes, los grupos que tradicionalmente realizaban estas tareas serán los encargados de su nueva gestión. Sólo de esta forma, la comunidad integrará en su propia existencia las mejoras tecnológicas, foráneas en su origen a su propia realidad. Sólo si en esta fase del trabajo se tiene en cuenta a los

grupos nativos y se analiza la primera integración de los nuevos servicios, el proyecto será útil a la propia comunidad.

Fase de evaluación.

Una vez que la nueva tecnología es utilizada por la comunidad rural, comienza la fase de evaluación. Es un período de gran fertilidad investigadora que dura al menos dos años. Se realizan visitas periódicas a la comunidad, lo que permite acercarse a las transformaciones y modificaciones socio-culturales y económicas, difícilmente apreciables en sociedades donde la innovación técnica se produce lentamente y de forma espontánea.

En esta fase se analizan muy especialmente los cambios sociales y la propia integración de los nuevos servicios comunitarios, no sólo las mejoras económicas y/o sociales. Es fundamental cómo se reorganiza, a partir de este momento, la vida comunitaria. Los primeros cambios en la estructura tienen relación con los grupos operativos socialmente. ¿Cuál es ahora la posición de los jóvenes y las mujeres dentro de la comunidad? ¿Qué categorías sociales son actualmente operantes en la comunidad?

Como ya sabemos, es fundamental el análisis de los nuevos símbolos comunitarios, o la forma en que la comunidad está manipulando viejas estructuras simbólicas. Por ejemplo, nos hemos encontrado en África cómo en algunas comunidades el “nosotros” suele funcionar como categoría étnica. Son los grupos *toucouleur*, los *wolof* o los *manyag*. La aldea era considerada, tan sólo un lugar común de vivienda y se es vecino porque es más fácil vivir agrupado. Después de unos años de proyecto, en algunas comunidades el hecho de tener un objetivo común que defender, los propios problemas concretos que han de afrontar, les han hecho sentirse pertenecientes a una comunidad concreta y diferenciados de otras poblaciones vecinas.

6.6. La integración tecnológica en entornos rurales.

Más allá de la reflexión general sobre los problemas de inserción de la tecnología, la atención a variables sociológicas en la investigación sobre el marco específico de la

electrificación fotovoltaica de áreas rurales del mundo no occidental exige una cierta sistematización o clasificación de los factores que inciden en la integración social de esta tecnología. Tal sistematización nos lleva a una cierta agrupación en bloques temáticos de interés metodológico y empírico. Como anteriormente mencionamos, uno de los pilares del proyecto SOPRARE se basó en la elaboración de material aplicado a la impartición de cursos específicos de formación y sensibilización destinados a los miembros de equipos responsables de la puesta en marcha de programas de electrificación fotovoltaica en estos ámbitos rurales. En aras de una mayor claridad expositiva, se optó por la estructuración en los temas que aquí incluimos. Como se puede observar, esta exposición de los elementos fundamentales en el proceso de asimilación e integración social de la tecnología se presenta entremezclada con recomendaciones de actuación en este campo de trabajo.

En cuanto a la evaluación de las necesidades de energía, esta debe hacerse desde las premisas socio-culturales de los destinatarios. Como ya sabemos, sólo de esta forma cabe aproximarse al concepto técnico de optimización de energía. Este concepto parte de una estimación real del consumo de energía para así configurar el tamaño de los equipos destinados a proporcionarla. No nos podemos aproximar a este cálculo con interpretaciones estándar sobre la optimización de energía. Los criterios estandarizados que pueden utilizar las organizaciones instaladoras difieren normalmente de las necesidades sociales de los usuarios. Resulta bastante frecuente que las estimaciones de iluminación doméstica privada se realicen atendiendo al número de varones cabezas de familia. Sin embargo, la investigación socio-cultural muestra que en el caso en el que la organización doméstica se basa en familias polígamas ese criterio no es el más adecuado. Como ya mostraron nuestros ejemplos etnográficos, en estas comunidades se considera que debe haber igualdad entre todas las mujeres a la hora de tener acceso a la iluminación. Es normal que la propia población masculina, anticipándose a los posibles conflictos, reclame tantos puntos de luz como esposas hubiera en cada familia (Montero, 1988). Las expectativas de los usuarios se satisfarán en la medida en que los equipos puedan cubrir sus necesidades. Como cabría esperar, los desajustes en este terreno con origen en expectativas no atendidas provocan escepticismo en torno a las virtudes de los programas de electrificación fotovoltaica.

De la selección de posibilidades técnicas, ya sabemos que la elección ha de partir de la organización comunitaria y de su grado de homogeneidad y cohesión social. Resulta indispensable, en este sentido, explorar la existencia de diferencias sociales significativas (en términos de estratificación social, etnia, religión, valores y creencias). En comunidades con una alta cohesión social, las soluciones energéticas centralizadas tienden, en principio, a proporcionar muy buenos resultados, mientras que en comunidades poco homogéneas, que muestran diferencias sociales muy evidentes, idealmente se debería optar por una propuesta energética descentralizada. La gestión, administración y organización de los nuevos recursos energéticos se convertirían en procesos muy complicados en comunidades en las que los canales de relación y comunicación no se hallan previamente establecidos; además, la disposición territorial del hábitat u organización espacial en ocasiones traduce ese nivel de cohesión. En un hábitat relativamente compacto y centralizado, una propuesta técnica centralizada casi siempre se convierte en la mejor solución, lo que igualmente funciona a la inversa, es decir, un sistema técnico descentralizado opera mejor en un hábitat disperso.

El rendimiento del nuevo sistema de energía debe ser igualmente explorado. La introducción de los sistemas fotovoltaicos produce un cambio radical entre los hábitos de consumo de energía previos y el servicio que se obtiene de la nueva fuente. Tal cambio afecta a distintos ámbitos como la disponibilidad de energía. Como señala Lorenzo (1999), en el marco de un sistema de queroseno o diesel, cuando el combustible se acaba, simplemente se puede comprar más y el servicio se recupera de inmediato, pero cuando una batería se descarga, no es posible disponer de energía de inmediato sino que es preciso esperar por lo menos un día para recuperar el servicio. La relación entre esfuerzo y beneficio también se ve modificada frente a la forma previa de obtención de energía. El ahorro de queroseno se traduce directamente en ahorro económico, mientras que el ahorro de electricidad en un sistema fotovoltaico no tiene efectos inmediatos sino diferidos, por ejemplo, la relación entre trabajo empleado en el mantenimiento y rendimiento en iluminación. Incluso si consideramos como única tarea la limpieza del generador fotovoltaico y el reemplazo de los tubos fluorescentes agotados comparándola con la limpieza de los vidrios y las lámparas de queroseno, la diferencia es significativa: la limpieza de los vidrios de las lámparas se traduce inmediatamente en un aumento del nivel de iluminación, mientras que el efecto de limpiar un módulo fotovoltaico está lejos de ser inmediato.

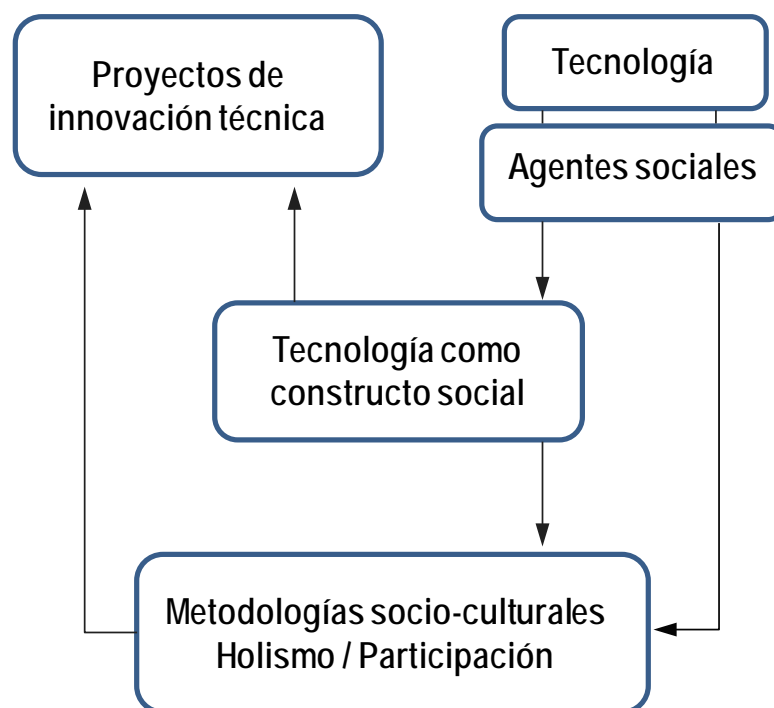
El nuevo sistema modifica la concepción del coste económico de la energía en las comunidades receptoras. Se produce una contraposición entre las formas de gasto asociadas a los métodos anteriores de iluminación y las que comportan los nuevos sistemas fotovoltaicos: los sistemas de iluminación preexistentes se caracterizan por un gasto recurrente significativo que corresponde a la compra de combustible, y por unos desembolsos puntuales no muy significativos derivados de la compra de lámparas, que son baratas; por el contrario, los equipos fotovoltaicos comportan gastos recurrentes de poca entidad ya que el mantenimiento es reducido cuando la calidad técnica es buena, pero exigen grandes desembolsos puntuales como los correspondientes a la compra de equipo y a la reposición de baterías.

La experiencia apunta a la posibilidad de eliminar estas diferencias mediante mecanismos de crédito que conviertan los desembolsos puntuales en pagos periódicos, pero esta solución lleva aparejada un elevado nivel de riesgo. La simplicidad del método previo hace posible un continuo ajuste del gasto a las posibilidades económicas, de forma que cuando se dispone de recursos se compra abundante queroseno y cuando no, se reduce el horario de iluminación. Sin embargo, la adopción de un sistema de crédito supone incorporar el riesgo de retirada del equipo en el caso de que no se pueda hacer frente a los pagos periódicos. El usuario percibe esta novedad como una desventaja y de ello deriva una significativa posibilidad de rechazo y, por tanto, de desconfianza hacia el nuevo sistema (Lorenzo, 1999). Las formas flexibles de pago son las más buscadas por los usuarios, lo que resulta coherente con la estructura económica de muchas comunidades, en la medida en que generalmente adoptan formas económicas de baja y cíclica capacidad de monetarización.

En cuanto a las formas de participación, el establecimiento de vínculos entre el equipo encargado de la puesta en práctica de los sistemas de electrificación fotovoltaica y las comunidades receptoras suele llevarse a cabo a través de determinados miembros de los colectivos. Cuando las diferencias en la estructura social de las comunidades receptoras son muy significativas, pueden tener lugar equívocos de gran trascendencia. Los individuos más inclinados a aceptar innovaciones son, en general, los que disfrutan de una situación económica más acomodada, lo que muy a menudo se traduce en contactos más frecuentes e intensos con el mundo exterior a la

comunidad y, al mismo tiempo, en un cierto conocimiento previo más significativo del funcionamiento de la electricidad fotovoltaica. En el proceso de exploración de las características de la comunidad, muy a menudo, se tiende a contactar y a tomar como referencia a los individuos que pertenecen a este grupo, de lo que resulta una imagen excesivamente favorable a la innovación que no refleja adecuadamente la de la mayoría de los miembros de la comunidad. Esta distorsión de la realidad puede afectar la eficacia del proceso de formación y preparación de la comunidad de usuarios.

DIAGRAMA 1. Interacción sociedad-tecnología



Más conveniente que guiarse por la actitud de la gente que goza de mejor posición económica, suele ser identificar y prestar atención muy particular a los individuos cuya opinión es especialmente respetada por los otros, porque representan un tipo de autoridad, aunque informal, muy eficiente. Rogers (1995) insiste mucho en el papel clave que juegan estas personas en el sentido de institucionalizar conductas ejemplares en la comunidad. Gabriel Tarde ya había señalado hace más de un siglo la importancia que la imitación tiene en los procesos de difusión de innovaciones.

El establecimiento de canales de participación que permitan una comunicación fluida y fidedigna entre los gestores de la tecnología y los futuros usuarios constituye una categoría transversal que afecta a todas las fases de un proyecto. Por tanto, este criterio debe hacerse realidad lo antes posible y mantenerse activo durante todas las etapas como forma de evitar efectos no deseados, y no sólo tras el surgimiento de problemas en las últimas etapas, momento en el que ya es muy difícil establecer puentes de comunicación. A menudo este es el papel comunicador de transmisor cultural que toma el antropólogo en estos equipos interdisciplinarios.

En cuanto al desencadenamiento de nuevos procesos derivados del uso de la tecnología, como más arriba se indicaba, el impacto social de la electrificación fotovoltaica se incrementa cuando ésta se destina a usos desconocidos anteriormente por la comunidad de usuarios o en aquellos casos en los que el destino de la electricidad no tenga un uso final. Como apunta Lorenzo (1999), por ejemplo, el bombeo de agua para beber -uso final- es generalmente más sencillo de estudiar que el del agua para regar -uso intermedio-. Este último podría afectar significativamente a otras cuestiones como la rotación de los cultivos (en el caso de comunidades de base fundamentalmente agrícola) y la distribución de riqueza, y con ello, al conjunto de costumbres y de la organización del cuerpo social. De esta manera la repercusión del impacto del proyecto en otras dimensiones de la organización social que trascienden con mucho las estrictamente asociadas a la tecnología, puede ser muy importante y a su vez, limitar la aceptación del proyecto.

Respecto a la ineludible atención a la dimensión de género, la introducción de los nuevos sistemas de electrificación fotovoltaica puede verse acompañada de disfunciones sociales que favorezcan a su vez un rechazo de la innovación como consecuencia de la insuficiente atención a la consideración del género como categoría transversal en los procesos de implantación de estos sistemas de energía. Como ya sabemos, en el desarrollo de los programas de electrificación resulta relativamente frecuente escuchar un cierto lugar común que apunta a la reticencia de las mujeres a incorporar cambios tecnológicos a su quehacer cotidiano y a su universo simbólico. La introducción de nuevas tecnologías, sin embargo, se inserta fundamentalmente en los procesos domésticos y familiares y éstos, en sociedades más tradicionales, se hallan en manos femeninas. Este fenómeno, a menudo ignorado, constituye en muchas ocasiones la razón última del fracaso de los proyectos de energías renovables. De

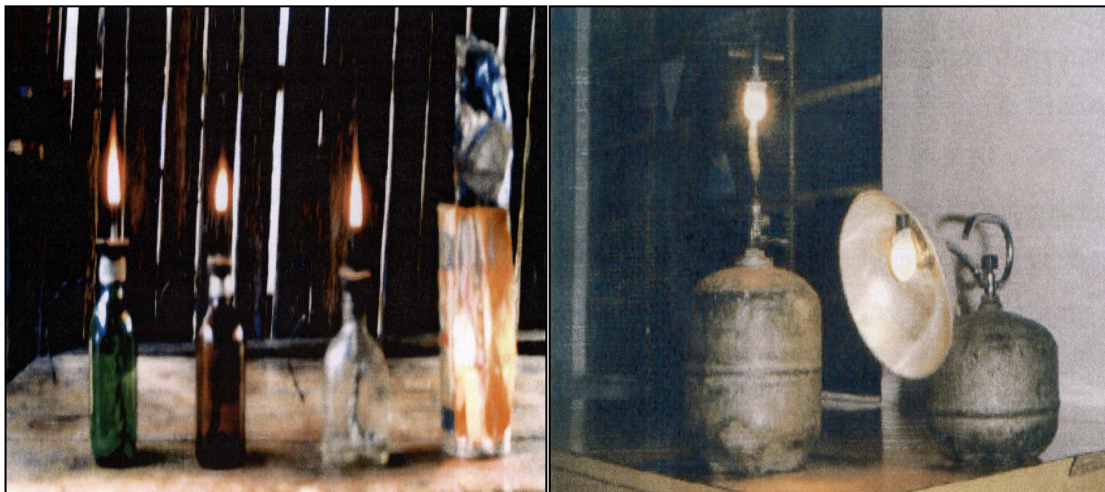
hecho, cabría formularlo incluso de forma más categórica, afirmando que cuando la variable género no se tiene en cuenta de forma transversal en todas las fases de un proyecto, la proliferación de efectos imprevistos e indeseados puede ser mucho mayor de lo inicialmente previsto. El ejemplo etnográfico, ya narrado, del molino de grano en Notto, es un buen ejemplo de esto (Montero, 1988).

Judy Wajcman es tajante al considerar el género como un asunto transversal a todo el proceso de cualquier innovación técnica, recordándonos cómo la tecnología debe ser siempre entendida como parte cohesionadora de la sociedad, ya que forma parte del tejido social, es decir, es siempre, un producto socio-material, “una tela de araña o red sin costuras que combina artefactos, personas, organizaciones, significados culturales y conocimiento... La flexibilidad interpretativa de la tecnología significa que siempre existe la posibilidad de que una tecnología y sus efectos sean otros. Si la sociedad se coproduce con la tecnología, es imperativo explorar los efectos de las relaciones de poder genéricas en el diseño y la innovación, así como el impacto del cambio tecnológico sobre los sexos.” (Wajcman, 2006: 161). En un libro anterior, esta misma autora, pone de relieve como los diseños innovadores están profundamente sexuados, partiendo de ejemplos de la historia de las tecnologías del hogar de después de la Segunda Guerra Mundial, “este entorno artificial es a la vez el sostén del ideal cultural de la separación entre los ámbitos público y privado. Los roles de género y las divisiones sexuales que forman parte del sistema o de la red socio-técnica” (Wajcman, 1991: 5).

En definitiva, la innovación tecnológica introduce cambios de gran entidad en las comunidades que repercuten directamente en la vida y el comportamiento de los usuarios finales. La relación entre la conducta del usuario y el servicio que recibe tiene un carácter muy directo en el contexto de los modos preexistentes de utilización de la energía pero se sofisticaba notablemente tras la introducción de los sistemas de electrificación fotovoltaicos, tornándose hasta cierto punto más incómoda hasta que logra incorporar los nuevos hábitos a su cotidianeidad. Esta novedad significativa y en un primer momento más complicada, supone una fuente de incertidumbre y riesgo de fracaso y rechazo de los proyectos de electrificación, en lugar de un proceso progresivo de evolución hasta una cierta situación de estabilidad.

Todas estas cuestiones muestran cómo el investigador que ha de analizar los escenarios de difusión de las nuevas tecnologías ha de adoptar muchas veces el papel del antropólogo: dirigir la mirada hacia la cultura de las comunidades receptoras lo cual implica el análisis de las tramas culturales, y desde el análisis del emic, como dice Geertz, descubrir quiénes piensan ellos que son, qué creen que están haciendo y con qué propósito piensan ellos que lo están haciendo; al menos hay que intentar, parafraseando a Weber, que veamos a los seres humanos como “seres suspendidos en redes de significado que ellos mismos han tejido”.

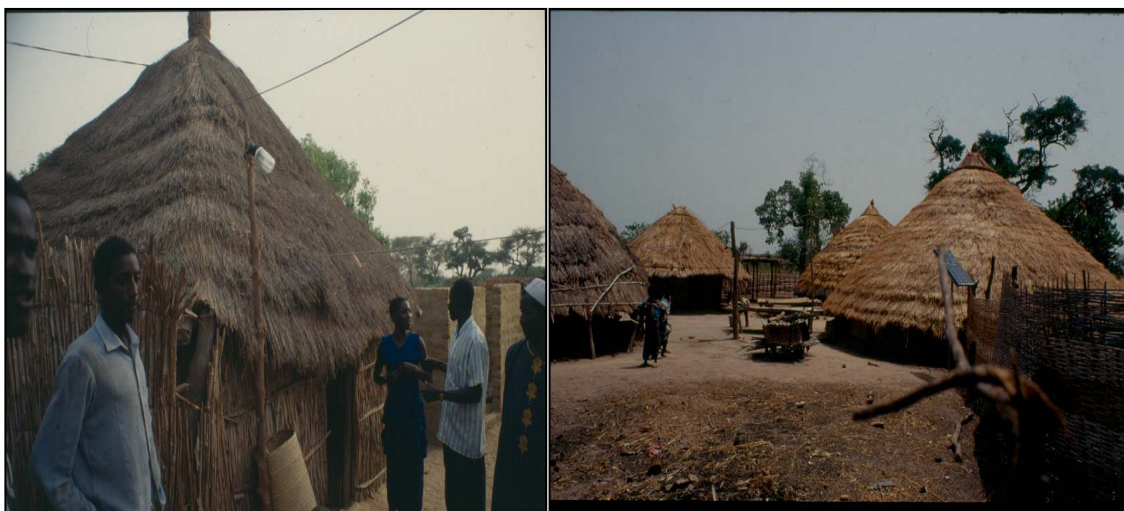
Imagen 12: Electrificación solar



Iluminación previa – Notto y Cidade Velha



Central solar – Notto



Sistemas solares descentralizados - Dialakotto

7. OTRAS MIRADAS PARA LA REFLEXIÓN: HALLAZGOS Y CONCLUSIONES

*Ningún hombre es una isla, algo completo en sí mismo;
todo hombre es un fragmento del continente;
una parte de un conjunto*

John Donne

Si al inicio nos planteábamos dos cuestiones cruciales, es quizás hora de intentar hallar alguna respuesta a las dos reflexiones que nos sirvieron para iniciar este texto; es pertinente pensar que la antropología social como ciencia, con una metodología precisa, puede ayudarnos en su práctica y epistemología a comprender mejor las dinámicas socio-culturales actuales. Igualmente, cabe plantearse hasta qué punto es plausible considerar la tecnología como un constructo social íntimamente conectado con otros aspectos de la vida social.

Consideramos que estas dos cuestiones se han revisado profundamente, tanto en la bibliografía utilizada como en el trabajo empírico que compone este texto, para poder afirmar con rotundidad que respuesta a estos dos enfoques es afirmativa. Pero esta doble afirmación, como queda patente en el presente desarrollo teórico, no es nueva ni original de las investigaciones que aquí se presentan. Desde finales del siglo XX el pluralismo de perspectivas y enfoques en ciencias sociales es una de sus características, y es en este contexto en el que se hace imprescindible hablar de cambio socio-cultural en los procesos de innovación técnica y programas de desarrollo participativo. Además, estas diversidades entran en íntima relación con la complejidad de los diversos procesos de sociabilidad.

Si podemos hablar de nuevas miradas es, en primer lugar, porque el esfuerzo investigador de estos trabajos aportan, desde una clara visión empírica, una profundización sobre la cuestión de si la antropología tiene algo que decir en los análisis de sociedades contemporáneas, sobre todo, porque desde su holismo metodológico puede dar respuesta a las relaciones que se establecen entre los diversos aspectos e instituciones sociales. Es decir, compartimentar el análisis de los fenómenos sociales en unidades separadas, dotándolos de nombres especiales - política, economía, estructura social, cultura- no tiene en cuenta que estos compartimentos están más en nuestra imaginación que en la realidad que observamos. Están profundamente enlazados, y cada uno afecta a los otros formando redes de relaciones sociales y conformando racimos de nuevos habitus, símbolos y mecanismos de poder esparcidos por todas y cada una de las instituciones sociales. Si además esta fragmentación de los fenómenos sociales es utilizada en el análisis de sociedades caracterizadas por la no especialización de estas instituciones sociales, dicha fragmentación dificultaría absolutamente la comprensión de estas sociedades.

En segundo lugar, hemos de considerar cómo el holismo o mirada global de estas sociedades rurales, de pequeño tamaño, se convierte en la estrategia investigadora fundamental para comprender y analizar los anclajes entre estos contextos sociales y los mecanismos de innovación tecnológica, que a su vez inciden en diferentes ámbitos. La electrificación rural solar se inscribe en la estructura social, en los mecanismos de poder comunitario, tanto en lo político como en claves de género y parentesco. Tiene que ver con la economía, pero también con el ocio y la sexualidad. Con el universo credencial que configura valores de cambio o de permanencia.

El trabajo etnográfico de campo se comporta como una metodología dinámica y participativa, necesaria tanto en la comprensión de los factores asociados a la innovación tecnológica, como en la aceptación y utilidad de los sistemas solares, más aún si tenemos en cuenta que dichos sistemas han de ser manejados, utilizados y gestionados a nivel comunitario por su carácter de tecnología descentralizada. Además, el gusto tradicional de nuestra disciplina por rescatar los aspectos emic, facilita la tarea de escuchar: dar voz y recoger los discursos nativos, algo aún más imprescindible en procesos innovadores diseñados fuera del universo socio-cultural de los usuarios o receptores de dichos programas.

Se ha mostrado la pertinencia e importancia de dichos enfoques metodológicos en estos programas, y es por esta razón por la que es crucial comprender las fracturas y cambios que dichos enfoques han sufrido desde finales del siglo XX; dar cuenta de ellos es también nuestro objetivo, ya que se ha perseguido la objetividad científica, asumiendo que nuestras rutinas de campo se convierten en un proceso reflexivo e intersubjetivo. No es esta una reflexión profunda de estas transformaciones de la disciplina, pero sí, una revisión de estos retos, desde cómo se ha afrontado y realizado el trabajo etnográfico de campo. Nuestra mirada se ha especializado en entender el juego dinámico que se establece entre investigador e investigado, entre el observador y el observado, entre actores sociales que construyendo nuevas relaciones sociales y tejiendo diferentes roles sociales se someten, desde la equidad, al intercambio de información; en cierto sentido, fracturan las fronteras culturales en un diálogo que no puede ser otra cosa que un ejercicio constante de interculturalidad.

Los relatos que aquí se narran espero nos ayuden a entender, además, la calidad de las informaciones recogidas, y las dificultades y escollos encontrados en esta andadura metodológica, ya que en realidad solo en la interacción social que establecemos con nuestros interlocutores puede una actividad etnográfica encontrar respuestas plausibles a los retos investigativos propuestos.

Estos enfoques metodológicos transdisciplinarios ya han transitado, además, desde estas investigaciones hacia las actividades de otros profesionales, otros colectivos y otras instituciones: empresas del sector fotovoltaico que aprendieron la importancia de los marcos socio-culturales en los procesos de electrificación rural por tecnologías alternativas, o el primer manual para instalaciones solares en el marco de la cooperación internacional al desarrollo, que junto a especificaciones técnicas, daba cuenta de marcos sociológicos de actuación. Dicho manual, editado por dos ONGs – Ingenieros Sin Fronteras y IEPALA- ha sido muy utilizado en América Latina, África y Asia por instaladores e ingenieros nativos.

La conclusión más plausible es, en este sentido, que los antropólogos y otros científicos sociales que trabajamos dentro de los mecanismos del desarrollo participativo en innovación técnica, podemos con nuestro saber hacer encarar mejor

que otros profesionales, cuyo cuerpo de saberes es más segmentario, la complejidad de estos procesos, sobre todo cuando la innovación nació alejada de su mundo de utilización social. No es novedoso considerar a la tecnología como construcción social, pero si partimos de esta premisa, es pertinente demostrar la eficacia de los análisis propuestos, y es por esta razón por la que nos hemos centrado en los aspectos socio-culturales más directamente implicados en dichos procesos innovadores.

Para poder entender los mecanismos de poder y contrapoder que todo avance tecnológico produce, hemos debido fijarnos en los dos mecanismos de poder político en África y otros continentes en los espacios rurales. En primer lugar, el poder estatal centralizado y formal, y el poder tradicional o consuetudinario, descentralizado y difuso, así como su íntima conexión con los programas innovadores. En segundo lugar, los mecanismos de diferenciación social por género y edad, y sus estrategias de cambio, como un asunto germinal en la universalización del uso y de los beneficios comunitarios asociados al uso y disfrute de la energía eléctrica. En tercer lugar, los aspectos económicos ligados a una economía cada vez más globalizada, pero donde no podemos hablar ya de producciones feminizadas para el autoconsumo o de estas sociedades rurales como autárquicas, ya que sería negar la evidencia de la gran importancia económica de los mercados locales para la supervivencia de los grupos de parentesco y las comunidades. En este sentido es también necesario hablar del trabajo femenino como una actividad a la vez productiva y reproductiva, sin pasar por alto su fundamental papel como agentes comerciales de los excedentes productivos agrarios, pesqueros o ganaderos. Por último, el fondo credencial africano, que representa un marco idóneo para la aplicación y comprensión de tecnologías alternativas más limpias y respetuosas con el medioambiente, donde además, el sol es percibido simbólicamente como dador de fuerza, vida y plenitud; ello ha facilitado enormemente la comprensión del nuevo recurso material.

La función de comunicación cultural es otra de las cuestiones clave en el material propuesto, ya que en estos procesos, el trabajo socio-cultural no sólo tiene la función de conseguir el conocimiento de las comunidades, sino que debe, y así se ha hecho en estas investigaciones, ser un puente comunicador entre dos matrices culturales: las culturas de las organizaciones innovadoras y las de las comunidades usuarias del nuevo recurso energético. En este sentido se ha intentado ser un interlocutor “fiable” desde

el convencimiento de recoger el punto de vista nativo, sus necesidades y expectativas, y analizar los objetivos de las organizaciones innovadoras; aspectos diferentes y a veces divergentes para estos dos focos culturales. Es de resaltar, en este aspecto, el sentido del tiempo, que hacía preciso una renegociación continua con el resto de miembros del equipo técnico, quienes no entendían que el tiempo en esta parte del África rural no viene condicionado por el reloj, sino por la diversidad de actividades cotidianas, tareas agrícolas o hechos inesperados. A menudo, en este tipo de programas se tiene en cuenta solo la gerencia cultural nativa, sin considerar que toda organización formal posee una forma de trabajo, unas expectativas, valores e ideologías. No tener presentes estos aspectos suele ser uno de los problemas añadidos al trabajo sobre el terreno, en donde se precisa cierta conciliación de ambas perspectivas para que la innovación llegue a ser de utilidad social.

La tecnología no está conformada por artefactos, como venimos diciendo, sino por valores, trabajos y complejos mecanismos de aplicabilidad social, siendo el conocimiento de estas relaciones difusas y problemáticas un nuevo reto para las ciencias sociales. Este trabajo ahonda en estos flujos para sugerir nuevas preguntas y hallar algunas respuestas, ya que a menudo se habla de la resistencia al cambio a las innovaciones en las sociedades consideradas tradicionales por no tener en cuenta los mecanismos de implementación tecnológica desde una visión holística y transcultural. En nuestro trabajo, donde se percibe con claridad como sí se tienen en cuenta estos enfoques, la resistencia al cambio tecnológico se disuelve conformándose en cambio social.

La consideración de estas sociedades como tradicionales ha de ser revisada constantemente, ya que al interpretar sus estructuras y relaciones sociales respecto a los mecanismos de cambio social y técnico, nos hacen vislumbrar otra realidad. La tradicional separación dicotómica de estas tipologías, entre lo tradicional y lo moderno, aparece actualmente como una trampa conceptual más que como un aparato explicativo fiable, donde quede reflejada la realidad cotidiana. Es por esta razón por la que damos cuenta de rasgos profundamente tradicionales, íntimamente relacionados con rasgos mucho más dinámicos e innovadores, y a veces los segundos refuerzan a los primeros. Esta cuestión ha quedado demostrada, tanto en la gerencia de las mujeres de estos contextos rurales, como en los mecanismos de reforzamiento

del poder consuetudinario sobre el poder estatal en relación con la nueva cultura material. Es esta la única mirada posible si queremos comprender la gerencia, la permanencia cultural de los países del sur y su devenir histórico, porque la otra perspectiva cosifica estas realidades y nos dificulta el entendimiento de sus mecanismos culturales, tanto de gerencia como de anclaje, aspectos fundamentales para la comprensión de las innovaciones sociotécnicas.

Otra cuestión a tener en cuenta es hasta qué punto el éxito en la aplicabilidad de los sistemas solares ha estado influenciado por la presencia de una mujer antropóloga o, más bien, si los resultados habrían sido diferentes si los trabajos hubieran sido realizados por un antropólogo. Planteamos una cuestión abierta al debate, ya que no encontramos una respuesta fiable. Ciertamente, al trabajar en un proceso innovador profundamente implicado en la vida doméstica, en los usos cotidianos, con un carácter más comunitario que privado, es quizás mucho más perentoria la necesidad de trabajar con el universo femenino, asunto que ha facilitado nuestra estrategia de campo. Sin embargo, como hemos dicho, es este un debate que dejamos abierto a la reflexión.

Los efectos previstos y no previstos indicados al inicio de un programa de esta índole, merecen una mayor atención en estos contextos rurales que en innovaciones técnicas adscritas al mundo occidental. Los efectos no previstos suelen ser los más esclarecedores ya que nos remiten al cambio socio-cultural. Entre estos, hemos de destacar que las mejoras de la vida cotidiana que produce la disposición de energía eléctrica, a menudo producen otras mejoras no asociadas a los procesos de electrificación, tales como la canalización de agua hacia los hogares, como aconteció en Andalucía, o las mejoras agrícolas para el campo de jóvenes en Notto. Hay que destacar el aumento de la cohesión social, quebrándose, en cierto sentido, la segmentación social en grupos étnicos, clánicos y de parentesco. Los lazos comunitarios se fortalecieron con la gestión, utilización, manejo y mantenimiento del nuevo recurso técnico. Los hábitos sexuales fueron también transformados en nuevos universos de placer, como comentaban las mujeres en Notto y Dialakotto.

En cierto sentido rescatamos el doble principio de las teorías tecnofeministas al ofrecer una manera diferente de comprender la naturaleza de la gerencia y del cambio de nuestro mundo, así como la manera de introducir dichos cambios; nuestras reflexiones giran alrededor de dos retos fundamentales: tener en cuenta la relación que se produce entre quienes investigamos y los sujetos de nuestra investigación, siendo conscientes del vínculo que se establece entre teoría, investigación y experiencia, y en segundo lugar, considerar cómo los distintos actores sociales, y entre ellos las mujeres, viven y experimentan la tecnociencia dependiendo de su lugar de vida y emplazamiento. Ello supone contemplar las diferentes voces feministas y su preocupación común referente a las divisiones jerárquicas entre hombres y mujeres que nos sirven para ordenar los mundos en los que habitamos. En resumidas cuentas, estas ideas entran en sintonía con la reivindicación de abandonar la identidad experta en ciencia a favor de unas identidades más democráticas que reconozcan las voces múltiples y diversas tanto de las mujeres como de los “otros”, voces que raramente escuchamos en nuestras conversaciones.

Desde otra mirada más realista, dos tipos de resultados prácticos de los trabajos a los que nos referimos deben ser tenidos en cuenta: en primer lugar, la constatación de que la electrificación de estas comunidades ha mejorado ostensiblemente la vida común, la salud y la educación de sus poblaciones, y en segundo lugar, cómo actualmente en estos países se ha demostrado la idoneidad de la electrificación rural por energía solar fotovoltaica, como en el caso de Senegal, donde el setenta por ciento de la electrificación rural se está llevando a cabo con dicho recurso innovador, gracias a que el aprendizaje de esta tecnología por equipos nativos, instruidos por nosotros, ha facilitado esta práctica.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Albert, M. (1991): *Capitalisme contre capitalisme* Paris: Éditions du Seuil
- Abu Boaham, A. (1987): *African Perspectives on Colonialism*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Abu-Lughod, L. (1980): *Rabat, Urban Apartheid in Morocco*. Princeton: Princeton University.
- Abu-Lughod, L. (1986): *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (1990): *American Ethnologist*, vol 17. Febrero pp. 41-55.
- Acker, R. y Kammen, D. (1996): "The quiet (energy): revolution. Analyzing the dissemination of photovoltaic power systems in Kenya". *Energy Policy*; 24(1), 81-111.
- Adas, M. (1989): *Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideology of Western Domination*. Ithaca: Cornell University Press.
- Adomako, A.A. (2010): *Els estudis de gènere a L'Àfrica. Introducció i Bibliografia*. Barcelona: Centre de Documentació Virtual.
- Adomako, A.A. y Arnfred,, S. (2009): *African Feminist Politics of Knowledge. Tensions, challenges, possibilities*. Uppsala Nordiska Afrikan Institutet.

- Agbotón, A. (2004): *Na Mitón. La o+ en los cuentos y leyendas africanas*. Barcelona.
- Agier, M., Copons, J. y Morice, A. (eds): (1988): *Classes Ouvrières d'Afrique Noire*. Paris: Karthala.
- Agra Romero, M.X. (comp.) (1998): *Ecología y feminismo*. Granada: Ecorama.
- Ahmed, A.S y Hart, D.M (ed.) (1984): *Islam in Tribal Societies*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Alonso, L. E. y Fernández Rodríguez, C. J. (2013): *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*. Madrid: Siglo XXI.
- Álvarez de Santos, S. y Vadillo, J. (1999): *Domestic photovoltaic illumination project evaluation stage 1*. Zacapa, Guatemala: Fundación Solar.
- Anderson, B. (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Antaki, I. (1990): *La cultura de los árabes*. México: Siglo XXI.
- Appadurai, A. (1990): *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*. Public Culture, 2 pp. 1-24.
- Appadurai, A. (2000): "Grassroots Globalization and the Research Imagination". Public Culture, nº 12 (1), pp 12-19
- Appadurai, A. (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce-FCE.
- Appiah, K.A (1992): *In My Father's House*. London: Methuen.
- Ardito, W. (1997): "The Right to Self-Regulation. Legal Pluralism and Human Rights in Perú". *Journal of Legal Pluralism* nº39, pp 1-42.

- Arripe, M.L. (1982): *Contribution à une critique de l'échange des femmes*. Toulouse: Université de Toulouse Le Mirail.
- Asad, T. (1973): *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Asad, T. (1986): *The Idea of Anthropology of Islam*. Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown.
- Asad, T. (1993): *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ascanio Sánchez, C. (2013): "Feminismos africanos" en *Teoría feminista y antropología: claves analíticas*. Hernández Corrochano. Ed, Universitaria Ramón Areces. UNED. Pp. 177-198. Madrid
- Badran, M. (ed.) (2011): *Gender and Islam in Africa. Rights, Sexuality and Law*. California: Stanford University Press.
- Bailey, F. (1969): *Strategems and Spoils*. Nueva York: Schocken Books.
- Balandier, G. (1951): « La situation coloniale: approche théorique ». Paris: *Cahiers Internationales de Sociologie*, XI.
- Balandier, G. (1985): *Antropo_Lógicas*. Barcelona: Editorial 62.
- Balandier, G. (2002): «La situation coloniale: Ancien concept nouvelle réalité», *French Politics, Culture and Society*, 20.
- Banner, L. (2003): *Intertwined Lives: Margaret Mead, Ruth Benedict and their circle*. Nueva York: Alfred Knopf.
- Barfield, T. (2000): *The dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell.
- Barley, N. (1989): *El Antropólogo inocente: Notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama.
- Barnouw, V. (1963): *Culture and personality*. Homewood (Ill). Ed, Dorsey Press.
- Bestride, R. (1973): *Applied anthropology*. London: Croom Helm.

- Bateson, G. y Mead, M. (1942): *Balinese character: a photographic analysis*. New York: Academy of Sciences Special Publication.
- Bauman, Z. (2001): *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (1989): *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press.
- Beauvoir, S. (1949/2000): *“El segundo sexo, 2vols”*. Madrid: Cátedra, edición feminismos.
- Beck, U. (2002): *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- Benedict, R. (2003): *“El crisantemo y la espada”*. Madrid: Alianza
- Bijker W, Hughes, T. y Pinch, T. (ed.) (1987): *The Social Construction of Technological Systems*. Cambridge: Cambridge Mass, MIT Press. Pp. 111-134.
- Blumberg, P. (1983): *Industrial Democracy: The Sociology of Participation*. Constable.
- Bohannan, P. y Glazer, M. (2007): *Lecturas de Antropología*. Madrid: MCGRAW-HILL. Interamericana de España.
- Boserup, E. (1999): *La mujer y el desarrollo económico*. Madrid: Minerva.
- Bourdieu, P. (1984): *Homo Academicus*. París: Minuit.
- Bourdieu, P. (1990): *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1991): *El sentido práctico*. Barcelona: Taurus.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. J. D. (1995): *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2000): *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo.
- Bourdieu, P. (2000): *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

- Cabral, A. (1982): *Applications of Photovoltaic Electric Power to the Rural Education-Communication Needs of Developing Countries*. Washington: Edit.Nasa-Cr-167894.
- Candian, F. (1976): Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan. México DF: SEP/INI.
- Caratini, S. (2013): "Lo que no dice la antropología. Dialogo con Maurice Godelier" Madrid: Ediciones del oriente y del Mediterráneo"
- Carneiro de Cunha, M. (1990): *El concepto de derecho consuetudinario y los derechos indígenas en la Constitución de Brasil* en Stavenhagen, R. y Iturralde, D. México, DF: Instituto indigenista Interamericano, pp299-313.
- Caro Baroja, J. (1995): *Ritos y Mitos Equívocos*. Barcelona: Istmo.
- Carrithers, M. (1990): *Is Anthropology Art or Science?* Current Anthropology 31/3, 263-82.
- Carrithers, M. (1995): *¿Por qué los humanos tenemos cultura? Una aproximación a la antropología y la diversidad social*. Madrid: Alianza.
- Castells, M. (1999): *La era de la información*. Vol. I, Vol. II, Vol. III, Madrid: Alianza.
- Chambers, R. (1983): *Rural Development: Putting the Lost Frist*. Nueva York: Longman Scientific and technical.
- Clarke, Y. (2008): *Security Sector Reform in Africa: A Lost Opportunity to Deconstrut Militarised Masculinities?* En *Feminist Africa nº10* pp 49-66. African Gender Institute.
- Clastres, P. (1974): *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila
- Clements, P. (1986): *A conceptual framework for analyzing, managing and evaluating village development projects*. Sociología Ruralis, vol. XXVI, nº2

- Clifford, J. (1988): *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Clifford, J. y Marcus, G. (1986): *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clyde, M. (2006): "Case and Situation Analysis", en T. Evens y D. Handelman (eds). *The Manchester School*. Oxford: Berghahn.
- Cohen, A. (1976): *Two Dimensional Man*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, A. (1981): *The politics of Elite Culture or Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, R. (1966): "Power, Authority and Personal Success in Islam and Bornu". En Swartz, M., S., Turner, V. y Tuden, A. (eds): *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.
- Cohn, M. (1981): *En pos del milenio*. Madrid: Alianza.
- Collier, J. (2004): "Cambio y continuidad en los procesos legales zinacantecos" Introducción en Sierra (ed.) pp. 57-113. *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en las regiones indígenas*. México DF: CIESAS y Porrúa.
- Comaroff, J.L. (2011): *Revelation and Revolution: Colonialism and Education*. Vol3. Chicago: Chicago University Press.
- Comas D'Argemir, D. (1995): *Trabajo, género y cultura*. Barcelona: Icaria.
- Constantinides, E. (1977): "Ill at Ease and Sick at Heart: Symbolic Behaviour in a Sudanese Healing Cult", en Lewis (ed.): *Symbols and Sentiments*. Nueva York: Academic, pp. 61-84.
- Contí, M. (1983): *Terre des femmes*. Paris: La Découverte.

- Copans, J., Couty Ph., Roch, J., Rocheteau, G. (1972): *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal. Doctrine économique et pratique du travail chez les Mourides*. Paris: Ed. Documents de l'ORSTOM.
- Copans, J. (1980): *Les marabouts de l'arrachide*. Paris: Le Sycomore.
- Coquery-Vidrovitch, C. (1969): *Reserches sûr un mode de production africaine*. La Pensée 144, 80-87.
- Coquery-Vidrovitch, C. (2001): «Nationalité et Citoyenneté en Afrique Occidentale Français Originaires et Citoyens dans le Sénégal Colonial». *Journal of African History*, 42.
- Coquery-Vidrovitch, C. (2005): *The history of African Cities South of the Sahara*. Princeton: Marcus Wiener.
- Corbin, H. (1964): *Historie de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard
- Cornetti, E. (1977): *Masa y Poder*. Barcelona: Muchnik.
- Coulon, Ch. (1981): *Le marabout et le prince*. Paris: Pèdone.
- Creswell, R. (1972): *Les trois sources d'une technologie nouvelle. Langues et techniques, nature et société*. Paris: Thomas & Bemot Editions
- Gupta, A. (1992): "The Song of the Honoligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism". *Cultural Anthropology*, 7 pp 63-79.
- Daneel, M.L (1970): *The God of the Matopo*. La Haya: Mouton.
- Danquah, J.B (1944): *The Akan Doctrine of God*. London: Cass.
- Deleuze, G. (1987): *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Dia, M. (1975): *Islam, sociétés africaines et cultures industrielles*. Dakar/Adidjam: M.E.A.
- Dia, M. (1980): *Islam et civilisations négro-africaines*. Dakar/Adidjan: M.E.A.

- Díaz de Rada, A. (2010): *Cultura Antropológica y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Diop, A.B. (1985): *La famille Wolof. Tradition et changement*. Paris: É. Karthala.
- Diop, M. (1985): *Historie des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest Sénégal*. Paris: L'Harmattan.
- Dorons, J.P, Pontie, G. (1985): *Développements, sciences sociales et logiques paysannes en Afrique noire». Paysans, experts, et chercheurs en Afrique noire. Sciences rurales et développements rural*. París: Karthala.
- Douglas, M. (1970/ 1978): *Natural Symbols*. Harmondsworth-Penguin Books. *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.
- Douglas, M. (1973): *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Douglas, M. (1975): *Implicit Meanings*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dumas, J. y Redish, J. (1994). "A practical guide to usability testing intellect books".
- Easterday, L. (1977): "The making of a female researcher". *Urban Life*, vol6, nº3 pp 333-348.
- Edholm, F. (1979): "Las mujeres como personas antisociales: la representación ideológica de las mujeres entre los antaisaka de Madagascar", en Harris, Olivia y Young, Kate *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama pp. 205-224.
- Egido, M. A. y Montero, M. (eds.) (1999): *Energía solar fotovoltaica y cooperación al desarrollo*. Madrid, I.S.F / IEPALA.
- Eickelman, D.F (2003): *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- Eisenstadt, S. (1970): *Ensayos sobre cambio social y modernización*. Madrid: Tecnos.
- Eisler, R. (2005): *El cáliz y la espada*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

- El Ghassem Ould, A. (1991): *Le génie des sables*. Mauritanie: Ed. Essai. Nouakchott.
- Ela, J.M. (1982): *L'Afrique des villages*. Paris: Karthala.
- El-Bokhari (1964): *L'Authentique tradition musulmane*. Paris: Bousquet Bernard Grasset.
- Eliade, M. (1964/1982): *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Nueva York: Princeton University Press. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1983): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: ediciones Cristiandad.
- Elliot, D. y Elliot, R. (1980): *El control popular de la tecnología*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Elster, J. (2000): *El cambio tecnológico*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (2009): *El cemento de la Sociedad*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (2009): *Tuercas y Tornillos*. Barcelona: Gedisa.
- Elwert, G. y Bierschenk, T. (1988): *Development aid as an intervention in dynamic system*. Sociología Ruralis, vol. XXVII, nº 2/3.
- Emecheta, B. (2004): *Las Delicias de la Maternidad*. Madrid: Zanzibar. Otras narrativas.
- Etzioni, A. y, E. (1968): *Los cambios sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Evans-Pritchard, E.E (1976): *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Evans- Pritchard, E.E. (1977): *Los Nuer*. Madrid: Taurus.
- Evans-Pritchard, E.E (1949): *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon.

- Evans-Pritchard, E. E. (1975). *La situación de la mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*. Barcelona: Península.
- Evans-Pritchard, E.E (1956/1982): *The Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press. *La religion Nuer*. Madrid: Taurus.
- Epstein, A. I (1958): *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University for the Institute for African Studies, university of Zambia.
- Everhart, R.B. (1977): "Between strange and friend: some consequences of "long term" fieldwork in schools". *American Educational Research Journal* vol14, nº1 pp 1-5.
- Fabian, J. (1983): *Time and the Other*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fernández, J.W (1978): "African Religious Movements". *Annual Review of Anthropology*, 7 pp. 198-234.
- Fernández, J.W (1982): *Bwitti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Fogelson, R.D y Adams, R.N (1977): *The Anthropology of Power*. Nueva York: Academic Press.
- Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. (eds). (1979): *Sistemas políticos africanos*. Barcelona: Anagrama.
- Fortes, M. (1959): *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foster, G. (1964): *As culturas tradicionais e o impacto da Tecnologia*. Sao Paulo, Brasil: Fondo de Cultura.
- Foster, G. (1974): *Antropología aplicada*. México: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (1969): *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

- Foucault, M. (1980): *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Phanteon.
- Foucault, M. (2000): *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005): *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Fournier, M. (1994): *Marcel Mauss*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Freeman Derek (1983): *Margaret Mead in Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Harvard University Press.
- Freilich, M. (1970). *Marginal Natives: Anthropologists at Work*. Nueva York: Harper and Row.
- Friedan, B. (1964): *The feminine Mystique*. New York: Dell Publishing.
- García Canclini, N. (1995): *Cultural Hybridist: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- García Canclini, N. (2006): *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la Interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- García Montero, L. (1991): *Las flores del Frío*. Madrid: HIPERIÓN
- Garder, K. y Lewis, D. (2003): *Antropología, Desarrollo y el Desafío Postmoderno*. México: El Colegio Mexiquense.
- Geertz, C. (1973): *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1996): *El Anti, Anti-antirrelativismo en: Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1996): *Tras los hechos: dos países, cuatro décadas, un antropólogo*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1989). *El Antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1994): *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.

- Geertz, C. (1994): *Observando el Islam*, Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1996): *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Gellner, E. (1981/1986): *Muslim Society*. Cambridge University Press. Cambridge. *La sociedad musulmana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gellner, E. (1994): *Postmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós.
- Gellner, E. (1997): *Revoluciones en el bosquecillo sagrado*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (2004): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza
- Gillison, G. (1980): *Images of nature in Gimi thought* en MacCormack Carol y Strathern, Marilyn. *Nature, culture and gender*. Cambridge University Press, pp. 143-173.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Doble Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glassé, C. (1989): *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacey.
- Gledhill, J. (2000): *“El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la Política”*. Barcelona: Bellaterra.
- Gluckman, M. (1956): *Custom and Conflict in Africa*. Nueva York: Bares y Noble.
- Gluckman, M. (1978): *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- Godelier, M. (1986): *The mental and the Material*. London: Verso.
- Godelier, M. (1998): *El enigma del Don*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Gold, R.L. (1958): *Roles in sociological fieldwork*. Social Force, nº36 pp 217-223.
- Golde, P. (1986): *Women in the Field Anthropological Experiences*. 2ªEd. Berkeley: University of California.

- Gómez, V. y Montero, M. (2010): *Rural electrification systems based on renewable energy: The social dimensions of an innovative technology*. Technology in Society 32, pp 303-311.
- Gómez, M.V. y Álvarez Dorronsoro, J. (2013): *El cambio social en la era de la incertidumbre*. Madrid: Talasa
- González Echevarría, A. (1987): *La construcción teórica en antropología*. Barcelona: Anthropos.
- Goodall, Jane. (1980): "Gender, sexuality and marriage: a Kulong model of nature and culture", en MacCormack, C. y Strathern, M. (eds): *Nature, culture and gender*. Cambridge: Ed. Cambridge University Press, pp. 119-142.
- Gouldner, A. (1956): "Explorations in Applied Social Science". Nueva York: *Social Problems*, vol. 3, pp.168-181.
- Gregor, R. (1970): *The Intelligent Eye*. Weidenfeld and Nicolson.
- Gregor, T. (1977): *Mehinaku: The Drama of Dairy Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gross, C. (2007): "Community perspectives of wind energy in Australia: the application of a justice and community fairness framework to increase social acceptance". *Energy Policy*, 27, pp. 27-36.
- Gyerye, K. (1987): *An Essay in African Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hammersley, M. and Atkinson, P. (2004): *"Etnografía. Métodos de investigación"*. Barcelona: Paidós
- Hannerz, U. (1982): *Notes on the Global Ecumene Public Culture* 1. (2). Pp 66-75.
- Hannerz, U. (1996). *Transnational Connections*. London, Nueva York: Routledge.
- Harding, S. (1996): *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.

- Harris, M. (1956). *"Town and Country in Brazil"*. Edition from Bibio Junky.
- Harris, M. y Kottak, C. (1963): "The structural significance of Brazilian racial categories". *Sociología*, 25, pp 203-209.
- Harris, M. (1985): *Vacas, Cerdos y Brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza editorial.
- Hernández Corrochano, E. (2012): *Teoría Feminista y Antropología: Claves analíticas*. Madrid: Ed. Universitaria Ramón Areces.
- Hochmuth, F. y Morris, G.J. (1998): "Evaluation of a PV solar home electrification project in the Free State Province". Cape Town: *Proceedings from the Domestic Use of Electrical Energy Conference*.
- Hombres de África (transmisión oral). (1971). *Poesía Africana*. Colección *Se hace camino al andar*. Madrid: Zero.
- Hountondji, P.J (1983): *African Philosophy: Myth and Reality*. London: Hutchinson.
- Hughes, T., P. (1987): *The social construction of technological systems*, Cambridge: Mit press
- Huntington, S.P. (1995): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Hyysalo, S. (2003): "Some problems in the traditional approaches to predicting the use of a technology-driven invention" en *Innovation*, Vol. 16, 2, pp. 117-137.
- Ibáñez, E. y Sánchez Cazorla, J.A. *Una aproximación a los estudios de Ciencia-tecnología-sociedad (CTS)*. Disponible en: <http://www.ugr.es/eianez/Biotecnologia/cts.htm>
- Ibáñez, J. (1979): *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. Madrid: Siglo XXI.

- Ibáñez, J. (1983): *El grupo de discusión: fundamentación metodológica, justificación epistemológica y descripción tecnológica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Idowu, E.B (1962): *Olodumare: God in Yoruba Belief*. London: Longman.
- Idowu, E.B (1973): *African Traditional Religion*. London: Orbis Books Mary Knool
- Jameson, F. (1993): *Conflictos interdisciplinarios en la investigación sobre la cultura*. Alteridades nº5. México, pp. 93-11
- Jelsma, J. (2003): Innovating for sustainability: involving users, politics and technology” en *Innovation*, Vol. 16, 2, pp. 103-116.
- Jelsma, J. y Rohrer, H. (2003): “The role of end-users in technological innovations” en *Innovation*, Vol. 16, 2, pp. 99-101.
- Junker, B. (1960): *Field Work*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kaberry, P. (1939): *Aboriginal woman, sacred and profane*. London: Routledge
- Kaberry, P. (1952): “Women of the Grassfield. A study of the economic position of women in Bamenda, British Cameroons”. *Colonial Research Publications*, 14. Disponible en: http://www.era.anthropology.ac.uk/Kaberry/Kaberry_text/
- Kalilombe, R.A (1980): *An Outline of Chewa Traditional Religion*. African Theological Journal 2, pp 39-51
- Kapferer, B. (2006): “Situations, Crisis and the Anthropology of the Concrete”, en T.M.S. Evens y, D. Handelman (eds). *The Manchester School Practice and Ethnographic Practice in Anthropology*. Oxford: Berghahn Books.
- Kopytoff (1987): *The African Frontier*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Krenzinger, A. y Montero, M. (1989): *Energy Consumption Patterns of the Rural Photovoltaic Market*. Sevilla: 7th European Photovoltaic Solar Energy Conference.

- Kuhn, T.S. (1997): *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Kulick y Willson. (1995): *Taboo, Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Routledge.
- Lacalle, A. (2008): *Funcionalidad no es usabilidad*. Disponible en www.albertolacalle.com Artículos sobre diseños centrados en el usuario. Consultados en enero 2015.
- Lander, E. (2000): "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.
Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>
- Landes, R. (1986): *A woman anthropologist in Brazil*, en Golde. *Women in the field: Anthropological Experiences*. Berkeley: 2ª Ed. University of California Press.
- Leacock, E. (1981): *Myths of Male Dominance*. New York, London: Monthly Review Press.
- Lévi-Strauss, C. (1998): *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1970): *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1968): *Le Cru et le Cuit*. Mythologiques. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1976): *Antropología Estructural*: Editorial universitaria. Buenos Aires
- Lévi-Strauss, C. (1997): *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Lewellen Ted, C. (2009): *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona: Bellaterra.

- Lewis, I.M (1986): *Religion in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liendhardt, G. (1961): *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- Lins Ribeiro, G. (2003): *Postimperialismo, cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa.
- Lofland. (1971): *Analyzing Social Settings: A guide to qualitative observation and analysis*. Belmont: Wadsworth.
- Lofland, J. y Lofland, L.H. (1984): *Analysis Social Settings*. Bemont: 2ªEd, Wadsworth.
- Lorenzo, E. (1988): *Issues of quality control*. European Commission Report.
- Lorenzo, E. Egido, M.A., Eyra, R. y Montero, M. (1990): "El papel de la energía solar fotovoltaica en la electrificación rural". *Mundo Electrónico*, N.2, 206, mayo.
- Lorenzo, E., Montero, M. y Egido, M.A. (1990): *Operational results of a 8.1 kWp installation in a Sub-Sahel Village in Senegal. Photovoltaic resources: applications, utilization and assessment. Guidebook for policy planners*. Nueva York: United Nations Institute for Training and Research (UNITAR).
- Lorenzo, E. (2000): *Aproximación a una metodología para abordar proyectos de electrificación rural fotovoltaica*. Madrid: Instituto de Energía Solar, edición en CD, Unión Europea.
- MacCormack, Carol y Strathern, Marilyn (1980): *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacKenzie, D. y Wajcman, J. (eds.): (1985): *The social shaping of technology. How the Refrigerator Got Its Hum*, Milton Keynes, Open University Press.
- McLuhan, M. (2015): *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.

- Magassouba, M. (1985): *L'Islam au Sénégal. Demain les mollahs?* Paris: Karthala.
- Malinowski, B. (1971): *Sobre el método antropológico en el trabajo de campo*. Cuadernos de Antropología Social y Etnología, 2, pp27-45.
- Malinowski, B. (1986): *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península
- Malinowski, B. (1967/1989): *A diary in the strict sense of term. Diario de Campo en Melanesia*. Madrid. 1ª Edición en castellano: Ed. Júcar.
- Mallet, A. (2007): *Social acceptance of renewable energy innovations: the role of technology cooperation in urban Mexico*. Energy Policy; 35:2790-8.
- Marquet, J. (1962): *Les civilisations noires*. Paris: Horizons de France.
- Marquet, J. (1967): *Africanité traditionnelle et moderne*. Paris: Présence Africaine.
- Martín Casares Aurelia (2012): *Antropología del Género. Cuevas, mitos y estereotipos sexuales*. Editorial Cátedra Feminismos
- Martín, E. (1982): *The Woman in the Body: A cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
- Martín Sánchez A (2001): "En Universalismos, Relativismos, Pluralismos" THÉMATA. Nº: 27 pp. 78-100.
- Martín Santos, L. (1970): *Prometeo*. Burgos: Alianza Francesa y Circulo de Burgos.
- Martín Veiga, U. (2010): *Historia de la antropología*. Madrid: UNED.
- Martín Velasco y García (coord.): (2002): *Las mujeres en el África subsahariana. Antropología, arte y medicina*. Barcelona: Bronce.
- Martínez, F. (1970): *Poesía (anónima): africana*. La Habana, Cuba: Instituto del Libro.

- Marty, P. (1917): *Études sur l'islam au Sénégal*. Paris: Ernest Leroux.
- Matthewman, S. (2011): *Technology and social theory*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mauss, M. (1968): *Sociologie et anthropologie*. Paris: P.U.F 4^{ed}. Augmentée.
- Mauss, M. (1968/1969): *Œuvres*. Ed. Minuit 3vol: I- *Les fonctions sociales du sacré* (1968): II- Représentations collectives et diversité des civilisations (1969): III- Cohésion sociale et divisions de la sociologie.
- Mawdudi, A.A (1980): *Towards Understanding Islam*. London: Islamic Mission Ed.
- Mazrui, A.A (1986): *The Africans: A Triple Heritage*. London: BBC Publications.
- Mbiti, J.S (1969): *African Religious and Philosophy*. London: Heinemann.
- Mbiti, J.S (1969): *Concepts of God in African*. London: SPCK.
- McLuhan (1991): *La galaxia Gutenberg*.
- Mead, M. (1929): *Adolescencia y cultura en Samoa*". Barcelona: Paidós.
- Mead, M. (1949/1994): *Masculino y Femenino*. Madrid: Ed. Minerva.
- Mead, M. (1972/1976): *Blackberry Winter. Experiencias personales y científicas de una antropóloga*. Buenos Aires: Paidós.
- Mauss, M (1979): Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas, en "Sociología y antropología", Madrid: Tecnos, pp. 153-263.
- Mead, M. (1977): *Carta de una antropóloga*. Barcelona: Bruguera.
- Meillassoux, C. (1975,1987): *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.
- Meillassoux, C. (1983): "Female slavery", en Klein, Martin, A. *Women and slavery in Africa*. The University of Wisconsin Press. Madison, pp 49-66.

- Méndez, L. (2013): *Antropología Feminista*. Madrid: Síntesis.
- Mendras, H. (1976): *Sociétés paysannes: Éléments pour une théorie de la paysannerie*. Paris: Armand Colin.
- Mernissi, F. (2007): *El miedo a la modernidad. Islam y Democracia*. Barcelona: Ed. del Oriente y del Mediterráneo.
- Merry, S. (1992): *Anthropology, Law and Transnational Processes*. Annual Review of Anthropology 21. pp 357-379.
- Merton, R., K. (1980): *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*. Madrid: Espasa Calpe, colección Boreal, pp. 173-185.
- Metraux, R. (1980): *Margaret Mead: A Biographical Sketch*. American Anthropologist. 82, No 2, pp 262-269.
- Miampika, L.W. (2002): *Autobiografías ficticias: identidades y subversiones femeninas en el África Negra* en Martín y otros: *Las mujeres en el África subsahariana. Antropología, literatura, arte y medicina*. Barcelona: Bronce, pp. 162-180.
- Mikell, G. (1977): *African Feminism. The politics of Survival in Sub-Saharan Africa*. Pensilvania: Ed. University of Pennsylvania.
- Mohanty, C. (1991): *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Monimort, M. (1989): *Femmes du Sahel. La désertification au quotidien*. Paris: Karthala.
- Monteil, V. (1981): *L'islam noir*. Paris: Stock Plus.
- Montero, M. (1985): *Una nueva cultura material. Las energías blandas*. Tesina de Licenciatura. Director: Jesús Ibáñez. Departamento de Sociología II. UCM
- Montero, M. (1987): *La energía solar fotovoltaica abastece ya a pequeños núcleos rurales de Andalucía*. Quercus, nº 21, diciembre.

- Montero, M. (1998): *Energía solar para Senegal. Éxito de un programa español en la aldea de Notto* en *Integral*, marzo.
- Montero, M. (1988): *De lo desconocido a la primera comprensión*. Madrid: Instituto de Energía Solar, Universidad Politécnica de Madrid, UPM/IES/LS/
- Montero, M. (1989): *Consideraciones sobre los usuarios fotovoltaicos. Un caso representativo: La Sierra de Segura*. Jaén: Jornadas sobre energía solar fotovoltaica.
- Montero, M., Egido, M., A. y Lorenzo, E. (1989): "Strategies for the establishment of, P.V. systems in rural electrification". *Photovoltaic Solar Energy Conference*, Friburgo.
- Montero, M., Egido, M.A. (1989): *Terre ouverte, lumineuse et chaude*. Madrid: Instituto de Energía Solar, Universidad Politécnica de Madrid, UPM/IES/LS/
- Montero, M. (1992): "Sociedades rurales e innovación tecnológica: reflexión preliminar" en *Política y Sociedad*, enero, pp29-45.
- Montero, M. (2000): "Desarrollo sostenible y espacios periféricos" en Saco, A., López, Méndez, A. y González, M. *Espacios e Políticas sociais*, Universidad de Vigo: Vigo, pp57-70.
- Montero, M. (2000): *Estilos y modos de vida urbanos: Los procesos interculturales en las nuevas construcciones sociales de las identidades*. Documentación Social. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada nº119. Abril-Junio. pp95-113.
- Montero, M. (2008): *El miedo al "otro" en la construcción social de las ciudades contemporáneas* en *Sociedad y Utopía*. Revista de Ciencias Sociales, nº32. Noviembre, pp173-186.
- Montero, M. (2008): *Gê. August 25-28. Florianópolis: Fazendo Gênero 8*. Disponible en: <http://www.fazendogenero8.ufsc.br/sto3.html>.

- Montero, M. (1999): *Cidade Velha, entre el pasado y la supervivencia*. Instituto de Energía Solar, Universidad Politécnica de Madrid, UPM/IES/LS/5088.
- Morante, F. y Zilles, R. (2000): *La importancia de la participación*. Sao Paulo: Instituto de Electrotécnica.
- Morris, B. (1987): *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Morris, B. (2009): *Animals and Ancestors*. Oxford: Berg.
- Morris, B. (2009): *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal.
- Morton, H. (1969): *Through the Dark Continent*. Nueva York: Gerewood Press.
- Moya, C. (2008): *Mahoma, Dar-El Islam, Maimónides. Dos ensayos sobre el monoteísmo semita*. Madrid: Huerga y Fierro.
- Mueller, A. (1991): *In and Against Development. Feminists Confront Development on Its Own Ground*. Rollins College: Working Paper, 219.
- Murguialday, C. (1999): *Mujeres y cooperación: de la invisibilidad a la equidad de género*. Bilbao: Cuadernos Bakeaz 35.
- Nadel, S.F. (1953): *Anthropological and modern life*. Canberra: The Australian National University,
- Ndaw, A. (1983): *La pensée Africaine. Reserches sur les fondements de la pensée négro-africaine*. Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines.
- Ndaww, A. (1983): *Le Pensée Africaine. Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines*.
- Nieto, J. A. (2003): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid : Talasa.
- O'Keefe, P. (1989): *Photovoltaic for Development: Identifying Real Opportunity, Applications of Photovoltaic*. Philadelphia: Adam Hilger.

- Okri, B. (1994): *La carretera hambrienta*. Madrid: Ed. Espasa Calpe.
- Ortiz, R. (1997): *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.
- Ortner, S. (1979): “¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?”, en Harris Olivia y Young, Kate. *Antropología y feminismos*. Ed. Anagrama, pp. 109-132. Barcelona
- Pacey, A. (1983): *The culture of technology*. MIT Press: Cambridge (MA)
- Paz, O. (1988): *Libertad bajo palabra*. Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas
- Pelto, P.J. and Pelto, G.H. (1973): “Ethnography: the Field Enterprise”, en Honnigmann J. J. (ed.): *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally Co, pp. 241-288.
- Pereira, D. (1988): *Marcos cronológicos da Cidade Velha*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro.
- Pipes, D. (1983): *In the path of God: Islam and political power*. New York: Basic Books.
- Plant, S. (1998): *Ceros+Unos*. Barcelona: Destino.
- Rabinow, P. (1992): *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Barcelona: Júcar.
- Rainbird, H. (1990): “Expectations and revelations: examining conflict in the Andes”, en Burgess. (comp.): *Studies in the qualitative methodology*, vol. 2. *Reflections on Field Experience...* Greenwich. Conn. SAI.
- Ranger, T. (1986): *Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa*. African Studies Review 29/2. pp. 1-69
- Rhorlich-Leavitt, R., Sykes, B., Weatherford, E. “La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas” en Harris, O. y Young, K. *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama Ed., pp. 47-62

- Ricciutelli, Miles y McFadden (ed.): (2005): *Feminism Politics, Activism and Vision: Local and Global Challenges*. London: Nueva York. Zed Books.
- Rip, A., Misa, T.J. y Schot, J. (eds.) (1995): *Managing technology in society*. London: Pinter.
- Rodrik, D. (2011): *Paradojas de la globalización. Democracia y el futuro de la economía mundial*. Barcelona: Antoni Bosch.
- Rogers, E., M. (1995): *Diffusion of Innovations*, New York: The Free Press
- Rohracher, H. (2003): "The role of users in the social shaping of environmental technologies", en *Innovation*, Vol. 16, 2, pp. 177-192.
- Rosaldo, M.Z (1980): "The use and abuse of Anthropology: Reflections of feminism and cross-cultural understanding, signs". *A journal of women in culture and society*, vol. 5, núm 3, pp.389-417.
- Rosaldo, Michelle y Lamphere, Louise. 1999): "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica", en Harris, O. y Young, K. *Antropología y feminismo*. Barcelona: Ed. Anagrama, pp. 153-180.
- Ruiz, B.J., Rodríguez, V., y Bermann, C. (2007): "Analysis and perspectives of the government programs to promote renewable electricity generation in Brazil". *Energy Policy*; 35: 29, pp. 89-94.
- Sandenberg, C. (2000): "Un Diálogo Posible entre Margaret Mead e Simone de Beauvoir". *V Simposio Baiano de Pesquisadoras(es): sobre Mulheres e Relações de Género*. Outubro 1999. Bahia: NEIM/UFBA, pp. 75-107.
- Sangvhi, A. y Barnes, D. (2001): *Rural electrification: lessons learned*. Worldbank: Newspaper report 22058.
- Sardon, J.P. (1985): "Peasant logics and development project logics". *Sociología Ruralis*, vol. XXVII, N. 2/3,
- Schurman, E. (1980): *Technology and the Future: A Philosophical Challenge*. Toronto: Wedge Publishing Foundation.

- Schweizer-Ries, P., Shrestha, J.N. (1995): *Private installations, a stimulus for PV dissemination? The case of Nepal*. Harare, Zimbabwe: Proceedings of the First ISES Solar Energy Congress.
- Schweizer-Ries, P. (1997): *The future of village power supply systems including the user's perspective*. Barcelona: Proceedings 14th European Photovoltaic Solar Energy Conference.
- Schweizer-Ries, P., Casper, C., Djuwita, R., Ramirez, E., Hidalgo de Ávila, E. (2001): *Social interventions to achieve success with off-grid village power supply systems: case studies from Indonesia, Spain and Argentina*. Munich: Proceedings of the 17th European Photovoltaic Conference.
- Serpa Noronha, P.M. (2001): *Electrificação fotovoltaica em comunidades caicaras e seus impactos socioculturais*. Doctoral Thesis: Programa Interunidades de Pós-graduação em Energia da Universidade de São Paulo.
- Seigney, M.J. (1981): "Triangulated inquiry, a methodology for the analysis of classroom interaction", en Green y Wallat (comps): *Ethnography and Language in Educational Setting*. Norwood: Ablex.
- Shalins, M. (1998): *Cultura y razón práctica, contra el totalitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- Shove, E. (2003): "Users, technologies and expectations of comport, cleanliness and convenience", en *Innovation*, Vol. 16, 2, pp. 193-206.
- Sierra, M.T. (1995): "Indian and Customary Law in México: A study of the Nahuas in the Sierra de Puebla". *Law and Society Review*, 29, pp 227-254.
- Skutsch, M. (1998): "The gender issue in energy project planning. Welfare: empowerment or efficiency". *Energy policy*; 26 (12): 945-55.
- Starret, G. (1997): "The Anthropology of Islam" en, S. O. Glazier (ed): *Anthropology of Religion*. Praeger, pp. 279-303. Westport

- Stavenhagen, R. y Iturralde, D. (1990): *Entre la ley y la costumbre. El derecho constitucional indígena en América Latina*. México DF: Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Stocking, G.W. (1993): *Observers Observed: Essay on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Suárez N. y Hernández M (2008): *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Swartz, MJ; Turner, Victor y Tuden, A. (1966): *Political Anthropology*. Publishing Company Chicago: Aldine.
- Sztompka, P. (1995): *Sociología del cambio social*. Madrid: Alianza.
- Tarde, G. (1999): *Les lois d'imitation*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Taylor, A. (2001): *Trends in photovoltaic applications*. Int. Energy Agency.
- Tchicaya U Tam'Si. (1988): *Leyendas Africanas*. Ed. Libergraf. Barcelona: Biblioteca de cuentos maravillosos.
- Thomas, L.V. (1981): *Les religions d'Afrique noire*. Paris: Stock Plus.
- Touraine, A. (1993): *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de hoy.
- Touré, E. (1985): *L'État islamique, ses spécificités et ses caractéristiques*. Dakar: Etudes islamiques.
- Toure, Cellou y Diollo (2003): *The two faces of African Feminism*. Dakar: En CODESRIA. Buletin nº1.
- TWA, M. (1971): *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaounde: Ed. Clè.
- Tronoso, K., Castillo, A., Masera, O. y Merino, L. (2007): "Social perceptions about a technological innovation for fuel wood cooking: case study in rural Mexico". *Energy Policy*; 35: 2799-810.

- Turner, R.H. (1962): "Role-Taking: process versus conformity" en Rose. M (comp). *Human Behavior and Social Processes*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Turner, V. (1957): *Schism and Continuity in a African Society*. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Turner, V. (1974): *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. (1980): *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Valle, T. (2000): *Perspectivas feministas desde la Antropología Social*. Barcelona: Ariel.
- Varho, V. (2002): "Environmental impact of photovoltaic electrification in rural areas". *Energy Environ*; 13(1): 81-104.
- Velasco, H. y Díaz de Rada, A. (2004): *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.
- Vogt, G., Götz S, Montero, M. and others (2004): *Social Practice for Renewable Energy Systems in Rural Electrification. (SOPRA-RE)*. Freiburg, Germany: Fraunhofer Institute for Social Energy Systems
- Wade, H. (1997): *Solar photovoltaic for rural electrification: what happened to the promises?* *Renewable Energy for Dev*; 10:1.
- Wajcman, J. (1991): *Feminism Confronts Technology*. Cambridge, Polity: University Park, Pen State University Press.
- Wajcman, J. (2006/2004): *El tecnofeminismo*. Madrid: Cátedra. Trans: *Techno Feminis*. Oxford: Blackwell.
- Wallace, A. F. C. (1962): "The new culture and personality". En T. Gladwin y, W. Sturtevant (comp.): *Anthropology and human behavior*. Anthropological Society of Washington. Washington.

- Wallerstein, I. (2005): *Análisis del sistema-mundo*. México: Siglo XXI.
- Warren, C. (1988): *Gender Issues in Field Research*. California: Ed Newbury Park.
- Watson, T. (1994): *Trabajo y sociedad*, Barcelona: Hacer.
- Weber, M. (1964): *Études de sociologie de la religion*. Paris: Plon.
- Weiner, A. (1988): *The trobrianders of Papua New Guinea*. Nueva York: Holt Rinehart and Winston Inc.
- Wieviorka, M. (1993): *Racisme et modernité*. Paris: La Découverte.
- Williams, R. (1984): *Hacia el año 2000*. Barcelona: Crítica.
- Williams, R. (2004): *Television: Technology and Cultural Form*. London: Fontana.
- Wilson, M. (1971): *Religion and the Transformation of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf (1982): *Europe and the People without History*. California: University of California Press.
- Woolgar, S. (1991): *Ciencia: Abriendo la caja negra*. Barcelona: Anthropos.
- Wüstenhagen, R., Wolskin, M., Burer, M.J. (2007): "Social acceptance of renewable energy innovation: an introduction to the concept". *Energy Policy*; 35: 2683-91.
- Wynne, B. (1995): "Technology assessment and reflexive social learning: observations from the risk field", en, A. Rip, T., J. Misa y, J. Schot (eds.): *Managing technology in society*, London: Pinter.
- Young, K. (1993): *Planning Development with Women: Making a World of Difference*. London: Macmillan.
- Young, K. (1997): "El potencial transformador en las necesidades prácticas: empoderamiento colectivo y el proceso de la planificación", en, M. León: *Poder y empoderamiento de la mujeres*. Santafé, Bogotá: Tercer Mundo.

- Zabala, I. (1990): “Un viaje a través del tiempo. 30 años de pensamiento económico feminista en torno al desarrollo” en Carrasco, C. (ed.): *Mujeres y economía*. Barcelona: Icaria.
- Zilles, R.A. (1996): “A diagnosis of the need to establish a technical requirements protocol for home photovoltaic systems in Latin America”. *Energy for Sustainable DEV*; 2: 38-43.
- Zilles, R., Melges de Andrade A., Amaral, F., Prado A. (1998): *Solar home system programs in Sao Paulo State Brazil: utility and user association's experiences*. Brazil: University of Sao Paulo.

9. ABSTRACT

Other Worlds; Other Technologies.

Socio-cultural dimension in the processes of alternative technical innovation:

Solar power in non-Western rural communities

1.- INTRODUCTION

This doctoral dissertation is aimed at understanding, from a cross-disciplinary perspective, the social-technical dimensions related to the innovation mechanisms of solar power applied to rural electrification programs, with the African rural communities as recipients.

Delving into the essential socio-cultural matters involved in such processes, the main aspects to be treated are: 1) gender as a cross-cutting issue throughout the entire innovative process 2) power, both generic and political, and 3) economic and belief aspects, all deeply intertwined and related to such innovation programs.

The investigation is carried out with an ethnographic methodology, which due to its holistic and participative nature, was considered the most suitable to analyze and understand the complex relationships between society and technology.

Our work is the result of two main challenges: the consideration of technology as a social construct and the appropriateness of this anthropological method to gain knowledge about the current communities, in an all-connected world that offers an impression of false cultural uniformity.

2-. ETHNOGRAPHIC FIELD WORK AND SOLAR INNOVATION.

The research used for this work began by the late 20th and early 21st Centuries, conducting ethnographic field work for seven years in Black Africa: Senegal, Cape Verde, Mauritania, Chad and the Central African Republic, in the small communities of Notto and Dialakotto, Cidade Velha, Duguia, Guerengu and the Sani Oasis. Solar programs were completed in the first two Senegalese communities; they were partially completed in Cidade Velha and the Sani Oasis, and in the rest of the communities we only performed extensive field work, where projects could not be finished mainly due to funding issues.

The applied method was the one of traditional social anthropology, staying no less than two years in the communities where intensive field work was conducted, and three months in those where we only made an initial contact for primary collection of socio-cultural data.

This epistemological and methodological choice, focused on participation and holism as a global view, seemed to be the most suitable, since these communities are far from the germinal innovation nests. Besides, fracturing the social reality into hermetic sections (social structure, power, economy, culture...) would drive us away from understanding their social relations and institutions, because in these contexts the socio-cultural sphere appears to be dim: tribal, “traditional” or customary power lies in the social sphere rather than in any specific social institutions; gender and age are the two essential criteria for social differentiation, instead of social class, activity or place of residence; their belief system is intertwined with the political and economic power of their “*Marabouts*”, or Muslim Sufi holy men, who represent and carry out the social and religious functions of native fortune-tellers and shamans, which are linked to the Animist beliefs about the unity of all that exists.

In these works, special attention was paid to gender and its explanatory power, both from the standpoint of the reflexivity and methodological intersubjectivity demanded by this discipline since the 1980s, and from the consideration of Southern women as agents of change within their communities, drifting away from the “thingifying” view

of women as mere passive recipients, with no chances for social transformation or gender strategies.

Our review of the ethnographic field work is thorough, as we believe that the breaking of the more traditional and naturalist model of this discipline is hard to explain if not from the empirical and reflexive nature inherent to all ethnographic activities.

Therefore, we describe both the access to the field and the access or closure of information as the strategies used. This is, with the help of certain “doormen”, we can establish communication with our subject-object of analysis, building new social relationships and learning the native codes of communication, where language and kinetic codes are vitally important.

Playing multiple roles of observation and participation are essential aspects. Together with these, there are infinite of social roles that may be only defined within the context of the field. It was children who have often provided access to this anthropologist, who sometimes became the healer or the healed, a sister or daughter, a friend, a confidant... All of this without forgetting that our socializing process is always secondary, since we are what the discipline defines as “marginal natives”. We are inside the communities, but we are in some way external, as we must incorporate the traits of the “emic”, this is, the actor’s perspective, but we also interpret these cultural hybridizations from the “etic”, meaning from our own academic and conceptual view.

At the same time, the ethnographic recounts included in this work, based on the process strategy, will lead us to understand the deep world of technical innovation as a social process. Power mechanisms are reflected in the choice of one well or another to be electrified, thus becoming a process of disobedience and bias on the part of this anthropologist, evidencing the difficult relationship between the centralized State power and the customary power associated with kinship and the common good. With regard to gender, the mechanization of grinding, a traditionally female activity, entailed the insubordination of women to men’s power; but this was carried out on

the basis of such customary power, from the group of women and through the mediation of the tribal chief.

The economy of young people was benefited by leisure-related interventions, like providing the youth center with music and audiovisual materials. Such improvements were capitalized by organizing movie shows and dances with paid entrance; with these benefits they managed to set up a mango field, which allowed for their settlement within their community, as well as their independence from the structure of ethnic-tribal kinship, where the head of the family is the one who manages work and finances, even when these youngsters have their own families.

Their belief system facilitated the implementation of the technical resource based on an alternative power source which is more respectful toward the environment since, according with the Animism of the savannah, all created things hold a deep unity with human beings, so both Nature and men need to be cared for. Also, the sun is regarded as the giver of strength and plenitude.

3- . CONCLUSIONS

Using technofeminism as a theoretical framework, we believe that many approaches to technology and science, even if they begin by considering technology as a social, politically-biased construct, they fail to give enough importance to the methods used. Besides, they failed to take into account whether our ways to approach the field, or our theories, would not be linked to our socio-cultural, ideological and political contexts.

The researcher may not take sides in the object-subject of analysis controversy; we have taken a different path. From this line of thought we uphold the validity of reflection on the relationships between social actors investigating other social actors, while remaining aware of the deep connection there is between theory, practice, investigation and experience.

The idea of social-technical processes as a complex network of meanings, values, actions, changes and permanence, emphasizes the need to find not only the effects but also the meaning and values perceived in technologies. Technology comprises not only appliances, but also cultural values, work, power and gender.

The narrative we are constructing intends to incorporate the various ways in which men and women live and experience technology, depending on their socio-cultural contexts and locations. Therefore, we advocate for abandoning the expert identity in science and technology so that, in a more democratic manner, we may collect the multiple voices of the “others” and of Southern women, with their management and cultural rooting mechanisms. It is only thus that we will be able to understand the deep connection between technology and the rural communities of the South.